

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



TESIS DOCTORAL

**Historia de la antropología americanista española
(1892-1992)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ignacio Domínguez Gregorio

DIRECTOR

Jesús Adánez Pavón

Madrid, 2018



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

**HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA AMERICANISTA
ESPAÑOLA (1892-1992)**

AUTOR: IGNACIO DOMÍNGUEZ GREGORIO

DIRECTOR DE TESIS: DR. JESÚS ADÁNEZ PAVÓN

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Madrid, 2017

ÍNDICE

Índice	i
Resumen	1
Abstract.....	3
INTRODUCCIÓN	5
Textos sobre historia de la antropología en España	5
Estructura del volumen y fuentes de la investigación	11

PRIMERA PARTE. ANTROPOLOGÍA Y AMERICANISMO: LOS INICIOS (1892-1936)

Capítulo 1. Primeras manifestaciones de la antropología americanista	20
La Exposición Histórico-Americana (1892)	20
Orígenes del IV Centenario	22
La Junta del IV Centenario	25
Instituciones y revistas del certamen	27
Contexto europeo al iniciarse el centenario	33
Positivismo y regeneracionismo	36
Discurso general del centenario	39
La exposición: objetos materiales e influencia	45
Manuel Antón y Ferrandiz: <i>Antropología de los pueblos de América</i> (1891). Las conferencias del Ateneo de Madrid	52
Manuel Antón y la primera institucionalización de la antropología española	52
<i>Antropología de los pueblos de América anteriores al descubrimiento</i> (1891)	58
Material antropológico destacable: 1891-1892	64
Narciso Sentenach: <i>Ensayo sobre la América precolombina</i> (1898)	68
Narciso Sentenach: trayectoria personal	70
<i>Ensayo sobre la América precolombina</i>	74

Luis de Hoyos Sainz: <i>Lecciones de antropología. Etnografía.</i>	
<i>Clasificaciones, prehistoria y razas</i> (1900).....	81
Americanismo en Luis de Hoyos Sainz	81
La antropología española al iniciarse el siglo XX.....	85
Relevancia del IV Centenario para la antropología americanista.....	86
Capítulo 2. El desastre del 98 y la institucionalización del americanismo	88
La crisis del 98 y la percepción de América	88
Precedentes del “desastre del 98”	89
Americanismo del 98 y “alienación”: la búsqueda de sentido	91
La leyenda negra	93
España como representante del antiguo régimen	94
La leyenda negra como producto ideológico anglosajón	97
La escuela de Madrid (Rafael Altamira y Antonio Ballesteros)	98
El concepto de Hispanidad.....	99
Positivismo en la historiografía americanista.....	102
Rafael Altamira: patriotismo científico	110
Antonio Ballesteros Beretta: historiografía oficial del americanismo	120
Capítulo 3. La doble raíz de la antropología cultural en España: americanismo y prehistoria en los años previos a la guerra civil española.....	127
La antropología cultural como disciplina auxiliar	127
La prehistoria en España	129
Pere Bosch Gimpera y la nueva prehistoria española	132
<i>Etnología de la Península Ibérica</i> (1932).....	138
Primeras manifestaciones de la antropología cultural en el ámbito historiográfico americanista	145
Gabriel María Vergara: <i>Diccionario etnográfico americano</i> (1922)	145
Americanismo antropológico de preguerra: La Segunda República española (1931-1939)	148
Revista <i>Tierra Firme</i> (1935-1936)	154
Exposición de Arte Inca Juan Larrea (1935)	157

Exposición Iberoamericana de Sevilla (1929).....	157
Juan Larrea: poeta y arqueólogo.....	160
Exposiciones de la Colección Juan Larrea: 1933-1935	164
Luis Pericot: <i>América indígena</i> (1936)	169
Luis Pericot: un americanista episódico	169
<i>América indígena</i> (1936)	173
Impacto y sentido histórico de la obra	178
Conclusiones	180

SEGUNDA PARTE. GUERRA CIVIL Y POSGUERRA: EL FRANQUISMO (1936-1964)

Capítulo 4. El franquismo (como superestructura) reflejado en el americanismo de posguerra..... 184

Revistas e instituciones americanistas durante el franquismo	185
Franquismo e ideología.....	185
Fundación del Museo de América	190
El Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo y la <i>Revista de Indias</i>	193
Ideología y educación: los departamentos de Historia de América.....	196
Manuel Ballesteros Gaibrois: una interpretación universalista.....	199
Universalidad y objetividad: la idea de lo absoluto en el pensamiento conservador de Manuel Ballesteros	199
Manuel Ballesteros: formación y desempeño profesional.....	202
<i>Historia de la Cultura</i> (1945).....	207
Conclusiones	212
José Pérez de Barradas.....	212
El Instituto “Bernardino de Sahagún” de Antropología y Etnología	213
José Pérez de Barradas: trayectoria personal (1897-1939).....	217
Antropología cultural americanista en Pérez de Barradas	223
Conclusiones	228
Antropología de campo: precursores	231
La Expedición Iglesias al Amazonas (1929-1936)	231
Marcelino de Castellví y el Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnológicas de la Amazonía Colombiana (CILEAC)	237

Lucas Espinosa: filólogo agustino	249
Capítulo 5. Antropólogos en el exilio. un viraje intelectual e ideológico: Juan Comas Camps y Ángel Palerm	256
Antropólogos exiliados en América	257
Juan Comas Camps: antropólogo indigenista.....	259
La polémica entre Juan Comas y Pérez de Barradas (1949-1953)	264
Ángel Palerm: evolucionismo multilineal y transformación de la sociedad.....	269
Planteamiento antropológico de Ángel Palerm.....	274
La Universidad Nacional de México, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y el Fondo de Cultura Económica: su influencia en la antropología española.....	276
Conclusiones	281

TERCERA PARTE. EL “RENACIMIENTO” DE LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA (1964-1992)

Capítulo 6. Subjetivismo y funcionalismo como base del discurso antropológico moderno	285
Breve esbozo del subjetivismo moderno.....	285
Subjetivismo y modernidad	287
Kant y el sujeto como fundamento del conocimiento	295
Epifenómenos del pensamiento kantiano: el concepto de “ideología” en Marx, el “relativismo cultural” de Franz Boas y el “perspectivismo” orteguiano	298
El concepto de ideología en Marx	299
El relativismo cultural de Franz Boas	305
Perspectivismo orteguiano	310
El surgimiento del “etnocentrismo” como descubrimiento intelectual y la idea de “proceso”	313
El “etnocentrismo” como descubrimiento moderno.....	314
La idea de proceso: legado del Historicismo	319

Funcionalismo	322
Orígenes del funcionalismo	323
El estructuralismo de Emile Durkheim	327
Funcionalismo en la antropología social británica	332
El funcionalismo en España	336
Conclusiones	341
Capítulo 7. Institucionalización de la antropología americanista como disciplina independiente	346
Claudio Esteva Fabregat: “padre de la antropología española”	348
España (1950-1970): desarrollo económico, apertura y secularización.	
La fundamentación económica y social de la nueva antropología	348
Claudio Esteva Fabregat: sus inicios.....	352
Retorno de Esteva a España y el XXXVI Congreso Internacional de Americanistas	355
La Escuela de Estudios Antropológicos	360
José Alcina Franch.....	368
José Alcina Franch: años de formación.....	368
Alcina Franch: consolidación de la antropología en las universidades de Sevilla y Madrid	371
Marco conceptual del americanismo de Alcina.....	375
Conclusiones	378
Capítulo 8. Antropología de campo (una vocación particularista)	380
Trabajo de campo: <i>Los hispanos de Nuevo México: contribución a una antropología de la cultura hispana en USA</i> (1965) y la Misión Científica de Chinchero (1968-1975)	383
Alfredo Jiménez Núñez: etnohistoriador de la escuela sevillana	383
<i>Los hispanos de Nuevo México: contribución a una antropología de la cultura hispana en USA</i> (1965)	389
Claudio Esteva Fabregat: trabajo de campo en Chinchero (1969-1971)	392
Antropología americanista en la Universidad de Madrid: el surgimiento del Departamento de Antropología Social y los trabajos de Manuel Gutiérrez Estévez	396

Primera y Segunda Reunión de Antropólogos Españoles (1973, 1974): consolidación y ruptura en el seno de la nueva antropología	397
Manuel Gutiérrez Estévez: formación en la Escuela de Estudios Antropológicos y profesionalización (1965-1970)	400
Manuel Gutiérrez Estévez: trabajo de campo en América (1974-1990).....	405
Americanismo antropológico en la Universidad de Barcelona	411
Claudio Esteva: catedrático de Antropología Cultural en Barcelona	412
La “nueva” antropología en Barcelona	415
Jesús Contreras Hernández: trabajo en Chincero (1970-1982).....	418
Arte y cognición	424
Antonio Pérez: los yanomami y los orígenes del arte	424
María Jesús Buxó: estudios cognitivos en Chinchero.....	428
Conclusiones finales	434
Bibliografía.....	442
Apéndice 1. Relación de entrevistas realizadas	512

RESUMEN

La presente tesis se ocupa de la historia de la antropología cultural americanista española durante un periodo histórico que abarca cien años (1892-1992).

Se presta especial atención a las distintas corrientes y escuelas de pensamiento implicadas en dicho proceso, y cómo los diversos modelos intelectuales se integran y complementan la realidad ideológica de España en cada uno de los momentos estudiados. Se analiza la realidad social y económica de España y las vinculaciones entre realidad material, ideologías, políticas y ciencia. Con todo, no existe una primacía necesaria de la realidad material frente a elementos ideológicos, sino que se estudia cómo dichos aspectos se moldean mutuamente.

Muy importante en este caso son también las influencias del pensamiento extranjero que sirven en muchos casos para resquebrajar el paradigma nacional dominante en cada época. La tesis no se limita a analizar la realidad tanto social como cultural y económica de España, sino que se investiga el contexto más amplio en el que queda asimilado el país. Se investiga el marco ideológico, filosófico y social europeo, también desde una perspectiva histórica más amplia que la mentada en el título del texto. Se examinan precedentes de conceptos clave modernos que llegan hasta la Antigüedad y se analizan las corrientes intelectuales que priman principalmente en Europa desde los albores de la Modernidad. Tales fenómenos son importantes puesto que España ocupa una posición periférica tanto económica como intelectualmente en el marco de referencia occidental, por lo que las ideas surgidas en otras regiones geográficas son las que luego moldean el pensamiento español.

Al no poder realizar un análisis aislado de la disciplina estudiada, se tiene en cuenta también la historia de otras especialidades como la antropología física, la prehistoria, la historia o la arqueología. En última instancia se trata de entender a través de qué medios, procesos y resistencias, y en qué medida España se integra en el marco ilustrado del Occidente moderno, todo ello a través del hilo conductor de la antropología cultural americanista.

Esta tesis establece varias conclusiones fundamentales. Primero, se entiende que el nacionalismo, en el caso de la antropología americanista, constituye una fuerza motriz que sirve al desarrollo de estudios científicos. La importancia del nacionalismo para la ciencia está presente desde 1892 hasta el “segundo franquismo”, cuando se inicia un nuevo periodo científico desvinculado de anhelos patrióticos. Choca que el discurso oficial en torno a América tanto de la II República como del franquismo sea muy similar, si exceptuamos las referencias a lo religioso. De aquí se deriva un principio más general, que es la influencia del sistema político sobre la ciencia dentro del país. Especialmente en el caso del franquismo, nos encontramos con una ciencia fuertemente ideologizada constreñida por los valores del régimen, que en referencia a Europa han quedado del todo obsoletos. En el caso de la II República, ésta promueve estudios que, a pesar de intereses nacionalistas presentes, reflejan más fielmente la corriente dominante por entonces en Europa. La labor de la República continúa durante el franquismo con el trabajo en el extranjero de antropólogos exiliados, cuya influencia sirve para conformar las bases de la “nueva antropología” española desde mediados de los años sesenta.

Por otra parte, para explicar la antropología más moderna surgida en España en los años sesenta es necesario comprender los valores liberales europeos que le sirven de base. Encontramos que es la subjetividad un principio que conforma los valores ideológicos y filosóficos de Occidente durante la Modernidad. Esta tesis estima que dicha noción filosófica está vinculada a valores políticos europeos como la libertad de conciencia, la individualidad o el derecho de propiedad. Como fenómenos modernos, la antropología del exilio y luego la del propio país hallan en la subjetividad un paradigma en el que quedan integradas. En el terreno científico no aspiran a la objetividad del conocimiento, que puede darse sólo por aproximación; mientras se acepta la subjetividad de toda cosmovisión cultural (como interpretación del mundo), de acuerdo con el relativismo cultural. Hallamos las raíces de estos dos enfoques subjetivistas en la teoría del conocimiento de Immanuel Kant (referida a “la cosa en sí”). La nueva antropología es el producto de todo un desarrollo filosófico, social, político y económico que parte principalmente de la Revolución Francesa de 1789 y las ideas que la acompañan.

ABSTRACT

This thesis deals with the history of American studies in Spanish cultural anthropology in a historical period spanning one hundred years (1892-1992). It analyzes the slow introduction of this science in Spain thanks to the active participation of key figures in the intellectual world.

Special attention is paid to the various currents and schools of thought involved in this process and how these various intellectual models are assimilated, complementing the ideological reality of Spain in each of the moments studied. The social and economic reality of Spain and links between material reality, ideologies, policies and science are analyzed. In this approach analogies between science and ideology are established, since all science is necessarily immersed in its own ideological framework, within the larger scope of society. However, there is no necessary primacy of material reality against ideological elements, as both aspects are studied as shaping each other.

In this case foreign influences in thought are also important, serving in many cases to crack the dominant national paradigm in a given period. Moreover, the current thesis is not limited to analyzing the social, cultural and economic reality of Spain, but the broader context in which the country is located. Therefore, it investigates Europe's ideological, philosophical and social framework, also from a broader historical perspective than that which is mentioned in the text's title. Thus, modern precedents of key concepts that reach Antiquity and intellectual currents that prevail mainly in Europe since the dawn of Modernity are examined and analyzed. Such phenomena are important if we consider that Spain traditionally occupies a peripheral position both economically and intellectually regarding the West, so that the ideas from other geographical regions are those which mainly shape Spanish thought.

As one is unable to study a discipline in isolation, this analysis takes into account the history of other related specialties such as physical anthropology, prehistory, history or archeology. Ultimately it examines by what means, processes and

resistances, and to what extent Spain is integrated within the frame of the modern enlightened West, through the thread of American anthropological studies.

This thesis establishes several key findings. First, it states that nationalism, in the case of American anthropology, is a driving force that serves the development of scientific studies. The importance of nationalism for science is present from 1892 until the "second Francoist period", when a new scientific anthropology detached from patriotic yearnings arises. The similarities between the official discourse around America both of the Second Republic and the Franco regime are surprisingly similar, except for references to religion. Hence, a more general principle is derived: the influence of prevailing political systems on national science. Especially in the case of Franco, we find an ideologically constrained science limited by the values of the regime, which, in reference to Europe, seem entirely obsolete. In the case of the Second Republic, it promotes studies, despite nationalistic interests, that more accurately reflect Europe's mainstream thought. The work of the Republic continues during the Francoist era overseas with the studies of exiled anthropologists, whose influence serves to form the basis of Spain's "new anthropology" in the mid-sixties.

Moreover, to explain Spain's modern anthropology emerging in the sixties it is necessary to understand Europe's liberal values underlying it. We find that subjectivity is a principle founding the ideological and philosophical values of the modern West during modernity. The current text considers that this philosophical notion is linked to European political values such as freedom of thought, individuality or property rights. As modern phenomena, both the anthropology of Francoist exiles and the "new Spanish anthropology" are integrated within the paradigm of subjectivity. In science these anthropologists do not aspire to attain objective knowledge, which can be reached only by approximation; while, they accept the subjectivity of all cultural worldview (as an interpretation of the world), in accordance with cultural relativism. We find the roots of these two subjectivist approaches in the theory of knowledge of Immanuel Kant (referred to "the thing in itself"). The new anthropology is the product of a whole philosophical, social, political and economic development mainly starting out with the French Revolution of 1789 and its ideas.

INTRODUCCIÓN

Cuando hablamos de “antropología” nos referimos principalmente a la antropología cultural o etnología, dos términos que empleamos aquí indistintamente, siguiendo el modelo norteamericano, donde etnología y antropología cultural son considerados sinónimos (Barnard 2007: 2). La antropología cultural es definida por la *Enciclopedia Británica* como “una division mayor de la antropología que se ocupa del estudio de la cultura en todos sus aspectos y que emplea los métodos, conceptos y datos de la arqueología, la etnografía y la etnología, folclore y la lingüística en sus descripciones y análisis de las diversas gentes del mundo”. Entendemos que la multidisciplinariedad es decisiva, pues es inherente a la propia disciplina. Ya en la *Antropología* de Kant, éste divide el estudio del hombre en fisiológico y pragmático: “el conocimiento fisiológico trata de investigar lo que la *naturaleza* hace del hombre; el pragmático, lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace o puede y debe hacer de sí mismo” (citado en Marías 1973: 222).

El terreno abarcado es amplio, tanto por la variedad de especialidades tratadas, como por el largo periodo temporal cubierto. Sin embargo, existe una ventaja en tal enfoque, que se basa en la relativa pobreza de la ciencia española durante dicho periodo, por lo que los hitos a tratar son escasos y la tarea resulta más abordable. El texto trata de entender el devenir de la antropología americanista en el marco de una historia de la ciencia, en relación a la historia de las ideas. En este proceso debemos entender los procesos sociales y económicos que sirven de sustento a tales ideas y las circunstancias personales de cada una de las figuras que actúan como referentes en la antropología. Como afirma Ángel Palerm, un sistema teórico no se desarrolla nunca en un terreno “científicamente aséptico”, sino que se halla siempre “contaminado por la totalidad de la vida social”.

TEXTOS SOBRE HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA

En relación con el estado de la cuestión, como dice Cristina Bilbao (1978: 7), “la constitución histórica de la antropología como ciencia sigue siendo una cuestión

no sólo insuficientemente estudiada sino, en cierto modo, algo misteriosa hasta para los antropólogos de hoy”. No obstante, existe bibliografía suficiente como para negar que sea terreno baldío. Aunque los padres fundadores de la disciplina en España escribieran sobre el tema, la historia de la antropología ha sido desarrollada por autores formados a partir de los años sesenta, como Fermín del Pino, Carmen Ortiz, Miguel Ángel Puig-Samper y Joan Prat, entre otros.

Fermín del Pino es uno de los más destacados historiadores españoles de la antropología. Comienza su andadura en este terreno primero con su artículo sobre “Marcel Mauss en España”, de 1972. En este texto trata la integración del pensamiento del eminente discípulo de Émile Durkheim en territorio español. Es un artículo especialmente relevante para el presente volumen, ya que refleja una parte del proceso de asimilación del funcionalismo antropológico, como doctrina científica liberal, en España. Rastrear el proceso a través del cual las diferentes teorías antropológicas extranjeras van introduciéndose en España es realmente importante, puesto que la antropología española se nutre de dichas doctrinas para la elaboración de trabajos propios; algo natural si tenemos en cuenta que durante el siglo XX España es un país periférico en cuanto al desarrollo de la disciplina se refiere. El funcionalismo, sin duda, es uno de los pilares fundamentales de la etnología actual y sirve de firme base a los trabajos de distintos antropólogos españoles.

Posteriormente, en 1974, escribe su tesis no publicada: *Historia de la Antropología en España y Crónicas de Indias*. En ella trata sobre los cronistas españoles en América, enfatizando su labor como precursores de la antropología mundial, con lo que, junto a otros muchos autores, tanto españoles como extranjeros, corrobora una idea promulgada por Manuel Antón y Ferrándiz en una de sus conferencias para la celebración del Centenario del Descubrimiento de América (1892). Cabe afirmar, hasta donde se ha podido comprobar, que nadie hasta Antón había señalado el papel de proto-antropólogos desempeñado por los cronistas españoles en las “Indias Occidentales”. Todavía muchos antropólogos niegan que esto sea cierto, ya que dichos personajes no eran propiamente antropólogos modernos. Sin embargo, a pesar de la disensión, muchos están de acuerdo tanto con Antón como con Del Pino. Se destacan así

las raíces coloniales de la antropología, pero no en el tradicional terreno del imperialismo británico sino en el del mundo hispánico.

En 1978 publica uno de sus textos más conocidos en historia de la antropología en el que trata el tema del exilio a instancias de José Luis Abellán para una monografía más amplia. Este texto sirve para cimentar la perspectiva aquí adoptada del exilio en su vertiente antropológica. Del Pino continúa con esta temática más adelante y en 2005 publica su artículo sobre “El Fondo de Cultura Económica y la apertura hispana a la Antropología”. Este último texto es relevante en el presente caso ya que sirve para mejor conocer las aportaciones del Fondo de Cultura Económica y el contexto mexicano del exilio para el desarrollo de la antropología cultural en España. El FCE, como editorial muy vinculada al exilio, es esencial por su labor editorial de traducción y publicación de textos antropológicos en castellano, en una época en la que en el territorio nacional este tipo de literatura no se publica. Gracias a la editorial los potenciales antropólogos españoles tienen acceso a las teorías y publicaciones extranjeras. Sin duda, Fermín del Pino es una figura importante, no sólo como historiador de la antropología sino también como antropólogo.

Carmen Ortiz es otra de las historiadoras claves para la comprensión del devenir de la disciplina en España. Inicia su carrera estudiando la labor realizada por Luis de Hoyos Sainz, discípulo de Manuel Antón, y figura clave en los orígenes de la antropología, especialmente en su vertiente física. Sin embargo, éste también trata la etnología en el ámbito del americanismo. Carmen Ortiz nos ofrece una importante panorámica de la antropología en sus orígenes y el contexto en que se mueve la nueva ciencia en el periodo intersecular, gracias a su artículo “La obra antropológica de don Luis de Hoyos Sainz” (1984) y su *Luis de Hoyos Sáinz y la Antropología española* (1987). Aquí encontramos relaciones entre la realidad política, económica y social que afectan a la antropología de modo directo. El clima intelectual y social de la época en la que surge la antropología, sobre todo física, viene bien reflejado en estos textos sobre Luis de Hoyos Sáinz, uno de los más importantes discípulos de Manuel Antón.

Por otra parte, Ortiz escribe un *Diccionario histórico de la Antropología española* (1994) junto a Luis Ángel Sánchez Gómez. Este diccionario trata la

antropología española de modo general, en todas sus facetas. Aparecen citados distintos autores vinculados a la antropología, junto a referencias a su biografía, trabajo y obras. Sigue el modelo de otros diccionarios existentes sobre historiadores. Es extremadamente útil para la obtención de datos, para la corroboración de los mismos y para contrastar noticias ofrecidas por otros historiadores. Su consulta ha sido importante durante la elaboración del presente volumen, especialmente en momentos de alguna dificultad; en sus páginas se halla valiosa información que no puede encontrarse en otros lugares.

Miguel Ángel Puig-Samper es otro historiador de la antropología al que he hecho referencia. A pesar de ser biólogo de formación, se interesa por la historia de la ciencia y analiza los orígenes de la antropología al iniciarse esta disciplina en el terreno de la medicina y la biología. De 1983 es un librito suyo junto a A. Galera: *La Antropología española del siglo XIX*. En esta obra hallamos información relevante sobre los orígenes de la antropología gracias a los esfuerzos del doctor Pedro Velasco, fundador del Museo Nacional de Antropología (1875). También ha trabajado sobre las misiones científicas en América, anteriores al siglo XX, las antecesoras del trabajo de campo en antropología.

Joan Prat i Carlos es uno de los miembros de la escuela de Barcelona, formados bajo la tutela de Esteva Fabregat. Escribe el segundo apartado en una colección sobre la Historia de las Ciencias Sociales en España: *Antropología y etnología* (1992). Este texto es importante para ilustrar lo que viene a llamarse el “Renacimiento de la Antropología”. En él da cuenta de las primeras reuniones de antropólogos durante los setenta y resulta especialmente útil para entender el progreso de la antropología social y la introducción del funcionalismo en España durante los años setenta.

Elena Ronzón escribe *Antropología y antropologías: ideas para una historia crítica de la antropología española* (1991). Ronzón pertenece al círculo de Gustavo Bueno en Oviedo y el ámbito de la antropología filosófica. A pesar de ser una “outsider” contribuye especialmente al terreno de la primera antropología física del siglo XIX y principios del XX. También ofrece alguna valiosa crítica sobre otras “historias” de la antropología como la de Lisón y los

planteamientos metodológicos de importantes representantes del americanismo antropológico.

Salvador Bernabéu, a pesar de no ser antropólogo, es un historiador cuya obra *1992: el IV Centenario del Descubrimiento de América* (1987) ha sido muy útil para mí a la hora de entender el IV Centenario. Los datos que ofrece son muy relevantes. Aunque no trata el tema de la antropología en ningún momento, sirve para ilustrar las motivaciones nacionalistas que sirven de base al centenario y sus celebraciones. La información que aparece en su texto se ha complementado con datos obtenidos en hemerotecas digitales y fondos documentales.

Palmira Vélez escribe *La historiografía americanista en España. 1755-1936* (2007). Este libro es fundamental para entender de dónde viene la antropología, ya que la historiografía americanista es el “caldo de cultivo” del que surge la antropología cultural en España. El anhelo fundamental de este periodo es restituir el honor nacional en marco de la política y el prestigio internacionales.

Manuel Ballesteros y Alcina Franch son dos precursores de la antropología cultural en España durante el franquismo. Ellos construyen el aparato institucional que va a permitir desarrollar trabajo en este campo desde el franquismo tardío. Ballesteros escribe “La moderna ciencia americanista española (1938-1950)” en 1951, ofreciendo una perspectiva histórica interesante de todo el proceso de desarrollo del americanismo en España. En 1975 publica “Antropología americanista”, que se centra en el proceso histórico de la disciplina más concreta de la etnología. Ofrece también datos autobiográficos relativos a antropólogos en el exilio en artículos como “Juan Comas en el recuerdo” (1979) y a su padre Antonio Ballesteros (uno de los “padres” del americanismo español) en *Maestros del americanismo: Antonio Ballesteros Beretta (1880-1949)* (1982). En relación con su trabajo concreto, se ha encontrado muy valiosa información en un artículo de la revista *Anthropos*: “Autopercepción intelectual de un proceso histórico - autobiografía” (1994).

Alcina Franch trata también muchos de los mismos temas que analiza Manuel Ballesteros. En 1950 publica un artículo sobre “Antonio Ballesteros y Beretta (1880-1949)” para el *Journal de la Société des Américanistes*.

Posteriormente edita *El americanismo en las revistas* (1964), texto muy útil ya que aparecen nombrados artículos relativos al americanismo de autores tanto españoles como extranjeros. Luego escribe artículos en los que estudia la historia de la disciplina desde su propia participación: “La antropología americanista en España: 1950-1970” (1972), “La Antropología en España” (1975) y “José Alcina Franch: Autobiografía intelectual” (1987). En 1988 publica *El descubrimiento científico de América*, obra en la que analiza la historia de América como objeto científico. Ya en 1994 escribe sobre el “Americanismo español: años treinta”.

Por último, Carmelo Lisón es un importante antropólogo social que ofrece datos historiográficos sobre la disciplina en su *Antropología social en España* (1977).

Entre los historiadores extranjeros de la antropología consultados destacan George W. Stocking y Marvin Harris. La obra del primero, incluyendo su autobiografía, es fundamental para hacerse a la idea de cómo trabaja un historiador de la antropología. En el caso de Marvin Harris, es obligado referirse a su *History of Anthropological Thought* (1969). Este último libro da acceso a las grandes teorías y escuelas de la antropología cultural en Occidente. Las obras de ambos investigadores han sido importantes para contextualizar la integración de la antropología española y su historia en un contexto más amplio.

A manera de balance, cabe señalar que la mayoría de los historiadores recién reseñados tratan los orígenes de la antropología a finales del siglo XIX y principios del XX. Solo uno de ellos trata el IV Centenario (aunque no en su vertiente antropológica) y algunos otros hablan del “Renacimiento de la Antropología” a finales de los años sesenta y principios de los setenta. En ningún caso se habla de antropología teórica durante la celebración del IV Centenario. Tampoco hay análisis alguno de los trabajos pioneros en etnografía ni antropología teórica americanista. Los tres autores que publican en relación con este tema antes del franquismo no han sido estudiados hasta ahora: Narciso Sentenach, Gabriel María Vergara y Luis Pericot. En relación con el trabajo de campo en la antropología americanista, solo hay referencias más generales a misiones científicas, sin analizar los trabajos concretos en etnología; figuras

como Marcelino de Castellví o Lucas Espinosa sencillamente no aparecen en ninguna parte. El presente volumen pretende subsanar este panorama con un análisis más minucioso de las manifestaciones de la antropología cultural durante el IV Centenario, el surgimiento de estudios teóricos sobre los nativos americanos y las primeras investigaciones de campo, junto a un análisis de los posteriores hitos en trabajo de campo antropológico americanista.

A nivel teórico y en el terreno de la historia de las ideas, las páginas que siguen también cuentan con una aportación que considero relevante: la fundamentación kantiana (en el marco de su teoría del conocimiento) tanto del relativismo cultural como del funcionalismo, dos doctrinas básicas que conforman la disciplina hoy en día. Únicamente en el libro de María Valdés Gázquez, *El pensamiento antropológico de Franz Boas* (2006), puede encontrarse alguna referencia a esta fundamentación.

En resumen, los aspectos abordados por el estudio de la historia de la antropología española han sido los siguientes: la introducción de la antropología física en España, la Exposición Histórico Americana –aunque no en su vertiente antropológica–, la historia del americanismo historiográfico en el siglo XIX y XX y el renacimiento de la antropología española en los años sesenta y setenta. Los capítulos siguientes aportan a ese mapa temático un análisis del rol de la antropología en la Exposición Histórico Americana, un estudio de los primeros trabajos en antropología americanista teórica hasta el estallido de la guerra civil, el rescate de los primeros trabajos de campo americanistas realizados por Marcelino de Castellví y Lucas Espinosa, y un examen de la antropología cultural americanista durante el franquismo –generalmente denostada–. Por último, se desvela la fundamentación filosófica de algunos conceptos clave de la antropología cultural y su aplicación americanista a partir del renacimiento antes mencionado.

ESTRUCTURA DEL VOLUMEN Y FUENTES DE LA INVESTIGACIÓN

La presente tesis consta de tres partes y ocho capítulos. La primera de dichas partes trata los inicios del americanismo en España, prestando especial atención al surgimiento de la antropología. En el capítulo primero son analizados trabajos

antropológicos asociados a la celebración de la Exposición Histórico-Americana en el marco del IV Centenario del Descubrimiento de América. Su primer objetivo consiste en recoger más información sobre el IV Centenario y comprender las celebraciones de 1892 prestando atención especial a la antropología cultural. En este sentido, se presta atención a varias figuras que estudian América desde una perspectiva antropológica, como Narciso Sentenach, Manuel Antón y Luis de Hoyos Sainz, todo ello dentro de un contexto institucional e ideológico atravesado por el nacionalismo. Como fuentes bibliográficas se han empleado obras publicadas entre las cuales destacan los textos de Salvador Bernabéu, Miguel Ángel Puig-Samper y Carmen Ortiz García. En el caso de Narciso Sentenach, un personaje poco conocido incluso entre los americanistas, ha sido necesario recurrir artículos periodísticos de la época, fondos de la Escuela Superior de Diplomática, archivos del Museo Arqueológico Nacional, los fondos de la Universidad Complutense de Madrid (presentes en la Facultad de Derecho) y apuntes de las clases del profesor Manuel Antón. Este escribe la primera obra de antropología americanista en España y, junto a José Ramón Mélida, da testimonio de las actividades realizadas durante la Exposición Histórico-Americana.

El segundo capítulo parte de la pérdida de las colonias españolas en América y el impacto que dicho evento tiene en el campo de la historiografía americanista. Figuras principales son Rafael Altamira y Antonio Ballesteros. Encarnan éstos una historiografía formalmente positivista que, sin embargo, responde a intereses nacionales que dejan poco margen a la objetividad científica. También atendemos al acicate que la supuesta “leyenda negra” supone para los americanistas españoles de entonces. Aunque este tema ha sido abundantemente tratado, su inclusión es importante para establecer la base institucional del desarrollo de la antropología cultural posterior. En este capítulo se emplea material bibliográfico publicado (la obra ya mencionada de Palmira Vélez es fundamental), cartas personales y otros documentos. Se trata de analizar el discurso de dichos historiadores como reflejo de contradicciones entre aspectos ideológicos y científicos, por lo que no ha resultado necesario indagar excesivamente en hechos concretos.

El tercer capítulo analiza cómo el americanismo y la prehistoria sirven de fundamento a la antropología cultural en España. Son esenciales Pére Bosch-Gimpera y Luis Pericot, como prehistoriadores que emplean herramientas antropológicas para dilucidar un pasado remoto de la Península Ibérica. También en este caso intereses nacionalistas (catalanistas) atraviesan el discurso científico, y gracias a Bosch-Gimpera conectamos con el exilio tras la Guerra Civil. Luis Pericot escribe su *América Indígena* justo antes de estallar la guerra civil en 1935. Esta obra es una de las primeras obras de etnografía y antropología teórica sobre América publicada en España. Cuenta también con protagonismo la Exposición de Arte Inca de Juan Larrea, que aviva la llama del americanismo en el periodo inmediatamente anterior a la guerra junto a los esfuerzos de la II República por acercar las investigaciones académicas al terreno de la antropología americanista. En este caso se recurre a fuentes periodísticas, bibliográficas, artículos científicos y documentos oficiales.

La segunda parte se dedica a la historia de la antropología durante el franquismo, tanto en España como en el exilio, entre 1936 y 1964. En el capítulo cuarto se aborda el tema en España, donde la ideología del régimen permea y obstaculiza las ciencias. Son examinadas las revistas e instituciones que por entonces cultivan el americanismo. Manuel Ballesteros es representante de esta época, pues funda y establece las bases de la antropología en el país. También José Pérez de Barradas es tratado como antropólogo del régimen que conecta a su vez con dos misioneros, Marcelino Castellví y Lucas Espinosa, que realizan las primeras experiencias de campo en América, a pesar de no pertenecer al ámbito universitario. Estas dos figuras, no estudiadas con anterioridad, son especialmente importantes al haber trabajado *in situ* con tribus americanas; a pesar de ser ambos misioneros, estar ideológicamente muy condicionados y no ser antropólogos de profesión, su labor –no carente de vínculos con el mundo científico y de elementos de interés por sí mismos– representa el origen de la antropología de campo española en América. Aquí las fuentes son libros publicados, artículos, revistas de la época, documentos académicos sitos en los fondos de la Universidad Complutense de Madrid y en el Museo Nacional de Antropología en Madrid, y cartas y diarios consultados en el llamado Museo de los Orígenes, además de entrevistas personales con investigadores: Mario

Hernández Sánchez-Barba, Jesús Adánez, Fermín del Pino o Manuel Gutiérrez, entre otros (véase el Apéndice 1). También relevantes son Luis Enrique Otero Carvajal y Leoncio López-Ocón a la hora de comprender las resistencias y censura ideológica impuestas por el franquismo al desarrollo científico en España.

El quinto capítulo investiga el tema del exilio y la influencia que los antropólogos “transterrados” tienen en la antropología española. Se presta especial atención a Juan Comas y a Ángel Palerm, como especialistas internacionales que se relacionan con la España franquista y tienen un impacto en el mundo académico nacional. También son analizadas tres instituciones mexicanas muy importantes para la antropología española, aunque de modo indirecto: la Universidad Nacional Autónoma de México, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y el Fondo de Cultura Económica. Para fundamentar las ideas tratadas se ha recurrido a obras publicadas, a gran cantidad de artículos publicados sobre el tema y a entrevistas personales con Fermín del Pino y Pilar Romero de Tejada, gracias a las cuales han quedado desveladas algunas tensiones presentes entre investigadores que influyen en la creación de la Escuela de Estudios Antropológicos.

La tercera y última parte aborda el “renacimiento” de la antropología española a partir de 1964 y hasta 1992. El capítulo sexto –el primero de esta tercera parte– constituye un inciso dedicado al estudio de la historia de las ideas motrices de la antropología cultural moderna, hallándose éstas principalmente en el ámbito de la filosofía. Es analizada la idea de subjetividad en su vertiente moderna, tal y como queda encarnada en el pensamiento de Kant. El texto remite luego a otros pensadores que siguen su estela y al modo en que tal idea se transforma para ser integrada en el terreno de las ciencias sociales. Como producto de dicho planteamiento subjetivista se investiga el concepto de etnocentrismo y la idea de proceso, además de examinar el funcionalismo y sus orígenes. Dada la naturaleza del tema y su amplitud se emplean fuentes bibliográficas y artículos historiográficos. Esta fundamentación filosófica de los orígenes kantianos del método antropológico es, a mi juicio, fundamental para comprender los pilares del paradigma investigador en este campo.

El siguiente capítulo se centra en dos figuras principales que definitivamente implantan la antropología cultural en España: Claudio Esteva y Alcina Franch. Tiene especial importancia la creación de departamentos universitarios tanto en Sevilla como en Madrid y la creación de la Escuela de Estudios Antropológicos de Madrid. Son aparatos institucionales que sirven como plataforma para el desarrollo y difusión de la antropología cultural americanista en España. El capítulo octavo está estrechamente vinculado con el anterior, pues en él se abordan los principales hitos en trabajo de campo llevados a cabo por los nuevos antropólogos: Alfredo Jiménez Núñez, Manuel Gutiérrez, Jesús Contreras Hernández, María Jesús Buxó y Antonio Pérez. Estos dos últimos quedan en el marco de los estudios cognitivos, que, a su vez, son entendidos como desarrollo de la subjetividad antes mencionada. La investigación trata de entroncar sus investigaciones con la historia de las ideas desarrollada en los capítulos precedentes, prestando especial atención a los planteamientos teóricos que articulan los datos concretos y empíricos obtenidos en tierras americanas. Quizá por su cercanía en el tiempo, estos hitos del trabajo de campo no han sido investigados con anterioridad; para entender este periodo ha sido necesario, pues, consultar de manera directa a los propios agentes mediante entrevistas personales a los antropólogos e historiadores formados en dicha época, entre los cuales hay más de catorce nombres. También han sido utilizados artículos y libros publicados por antropólogos (Joan Prat o Alcina Franch, entre otros). Ha sido de gran ayuda la información hallada entre los documentos de la Escuela de Estudios Antropológicos en el archivo de la AECID.

A nivel general, esta tesis trata de ilustrar el arduo proceso a través del cual España se liberaliza e integra en el terreno de la modernidad europea; un proceso en todo momento atravesado por contradicciones que son puestas de relieve. La ciencia –en este caso la antropología– representa una parte fundamental de dicho proceso; ésta, como elemento propiamente moderno y occidental, es esencial para comprender en qué punto de desarrollo se halla un país en un periodo histórico determinado, haciendo las funciones de indicador de progreso. La instauración de la antropología en España refleja la asimilación de una cosmovisión liberal que contradice los principios de la tradición nacional,

junto a nuevas formas de producción económica integradas en el marco más amplio de Europa. Por ello el presente texto puede ser entendido también como una historia de España durante el periodo señalado.

PRIMERA PARTE.
ANTROPOLOGÍA Y AMERICANISMO:
LOS INICIOS (1892-1936)

CAPÍTULO 1.

PRIMERAS MANIFESTACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA AMERICANISTA

LA EXPOSICIÓN HISTÓRICO-AMERICANA (1892)

Viernes 11 de noviembre de 1892¹, miles de personas se agolpan frente a la Biblioteca Nacional en el Paseo de Recoletos de Madrid. El recién creado edificio abre sus puertas al público con ocasión de la Exposición Histórico-Americana (junto a la Histórico-Europea), realizada como parte del IV Centenario del Descubrimiento de América. La biblioteca no contiene libros –ni siquiera ha sido inaugurada–, por lo que puede ser usada con fines expositivos.

A la masa de gente aún no le está permitida la entrada. En la escalera principal destacadas personalidades (la Junta directiva del centenario, delegados internacionales, “Ministros de la Corona”, y distintas comitivas uniformadas) esperan a la regente María Cristina, a quien corresponde el privilegio de ser el primer visitante. A las dos y cuarto de la tarde, y al son de la marcha real portuguesa, llega ésta junto a la infanta doña Isabel y los reyes de Portugal. Viste de riguroso negro, con capota de terciopelo violáceo. La gente se aprieta ante el paso de la corte tratando de ver algo de la comitiva. Tras su entrada entre la muchedumbre, la verja exterior cierra sus puertas. Se adentra ahora en el edificio, no sin antes haber recibido “preciosos ramos de flores” en calidad de bienvenida.

Asciende por la escalinata principal, ricamente tapizada. El amplio y luminoso vestíbulo muestra distintos escudos que cubren los arcos de la entrada principal. En torno a la escalera se encuentran miembros de la Guardia Real, cuya música resuena dando color a tan ilustre ocasión. Es en este tramo donde espera el ministro de Portugal y conde de San Miguel, junto a otras importantes

¹ Algunas publicaciones hablan del 12 de noviembre como fecha de inauguración de la Exposición Histórico-Americana. Después de contrastar distintos documentos (entre ellos, periódicos de la época) llegamos a la conclusión de que el 11 es la fecha correcta. La información principal al respecto la encontramos en Calderón (1984: 49), *La Época* (1892a: 2) y *La Vanguardia* (1892a: 5; 1892b: 5).

figuras. El salón de lectura de la Biblioteca ha sido decorado con doce tapices que muestran la conquista de Túnez. Cuatro sillones de damasco esperan a las figuras reales; escena rematada con plantas exóticas y jarrones de porcelana. A los lados del trono hay una serie de asientos escalonados “para los invitados de distinción”, lugar que ocupa el Cuerpo Diplomático. La gran sala alberga unos dos mil asientos para los asistentes. Entre éstos se encuentran representantes de distintas delegaciones, miembros de la aristocracia y militares de alto rango. Tras la toma de asientos, Antonio Cánovas del Castillo, presidente de la nación, pide la palabra para el delegado español, Juan Navarro Reverter².

En su discurso, Reverter hace recuento de las glorias pasadas de los pueblos español y portugués. Comenta también el papel de América en el entramado económico y social de la vieja Europa. A sus ojos, es ésta ocasión propicia para que los pueblos americanos “de raza ibérica” se reúnan “en su antigua casa solariega”, el “hogar de sus mayores”, para “rendir merecido homenaje de respeto a la memoria de cuantos en diversas esferas de acción contribuyeran a estrechar los vínculos que por los designios de la Providencia enlazan a Portugal y España con las tres Américas”. Es momento para “la reivindicación de glorias y de afectos para la América precolombina” (*La Época* 1892a: 2).

Vemos en esta última sentencia dos elementos que a fuerza nos parecen mutuamente excluyentes; una sentencia cuya anatomía lógica resulta en sí misma contradictoria. ¿Es posible reivindicar glorias pasadas de los pueblos ibéricos en ultramar mientras se reafirman los lazos afectivos con la América indígena? Quizás a día de hoy nos parezca inaceptable; veamos si sigue siendo así tras penetrar los esquemas de pensamiento que, desde la esfera del poder, interpretaron la historia americana anterior y posterior al descubrimiento.

² Los detalles de esta festividad han sido tomados de testigos presenciales cuyos artículos aparecen en periódicos de la época (*El Siglo Futuro* 1892: 2; *La Época* 1892a: 2). También ha servido de ayuda el material fotográfico recogido durante el certamen (Exposición Histórico-Americana de Madrid 1892, Material gráfico 1892).

Orígenes del IV Centenario

En primer lugar, para investigar los orígenes del IV Centenario del Descubrimiento de América, hemos de analizar el contexto internacional en que se desarrolla. Sorprenderá a algunos que fuera éste el primer centenario del Descubrimiento celebrado en España, instaurándose desde entonces la festividad del 12 de octubre (Morales Padrón 1985: 139-140; F. de Solano 1987: 12-13). Hasta ese momento una celebración de este género en España es algo inusitado. No es de extrañar, por tanto, que debamos rastrear las primeras iniciativas del centenario hasta tres personas privadas cuyo proyecto es acogido desde el ámbito institucional; unos “instigadores” vinculados al mundo militar: Cesáreo Fernández Duro (1830-1908), Martín Ferreiro y Patricio Ferrazón (Bernabéu 1987: 34; Pando y Valle 1892: 82; Vázquez 2008: 72).

Fernández Duro es un capitán de navío de la Armada Española (*La Ilustración Católica* 1881: 8), además de ser un erudito historiador. En 1881, además de ingresar en la Real Academia de la Historia (Real Academia de la Historia 2014), durante el IV Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Madrid propone la conmemoración del centenario en Huelva (Vázquez 2008: 72-73). Fernández Duro era considerado un especialista en América; ya había escrito diversos artículos sobre Cristóbal Colón, iniciando la desmitificación de la figura del almirante con su obra *Colón y Pinzón. Informe relativo a los pormenores del descubrimiento del Nuevo Mundo* (1883). A él se debe que se considerase a Huelva como uno de los principales focos de la celebración, en alusión a la importancia que Duro otorga al papel de elementos onubenses en el descubrimiento (Vázquez 2008: 73). Siguiendo su planteamiento, además del centenario, se celebra el IX Congreso Internacional de Americanistas en el monasterio de la Rábida (Bernabéu 1987: 24, 77; Muñoz 1988: 657).

Martín Ferreiro (1830-1896) es historiador, geógrafo y cartógrafo español, miembro fundador de la Sociedad Geográfica de Madrid –creada en 1876, hoy la Real Sociedad Geográfica–, de la que será secretario; una institución que, aparte de poseer un marcado carácter científico, considera, de acuerdo con la época, la expansión colonial, los descubrimientos y la Geografía como pilares fundamentales del Estado moderno (López-Ocón 2003: 312; Real Sociedad

Geográfica de Madrid; Villanova 1999: 166) –un carácter colonialista promovido por el propio Cánovas en el momento de su creación y apoyado tanto por conservadores como progresistas– (Casado 2006: 112; López-Ocón 2003: 305-306).

Responde la SGM a una concienciación respecto a la importancia de la labor institucional en el marco de la expansión colonial. La organización tiene desde el principio una “preocupación... por el prestigio de España a nivel internacional y por lo relativo a otros territorios”. Se trata de un organismo cuya función no es solamente científica, sino que pretende hacer de España un país de primer nivel en el concierto internacional, siendo piedra angular de la actividad colonial española (López-Ocón 2003: 312; Villanova 1999: 165-167). De hecho, el discurso e intenciones de la SGM son las mismas que caracterizan al centenario en su pretensión de “reivindicar para España glorias olvidadas o disputadas”, haciendo especial hincapié en las contribuciones científicas de España al mundo desde la Baja Edad Media, como un modo de obtener el reconocimiento a nivel europeo del que, en ese momento, carecía el país (López-Ocón 2003: 312-313). Ferreiro, que por sus trabajos cartográficos y geográficos se inscribe en el ámbito naval, escribe distintas obras entre las que sobresalen *Las islas Sándwich descubiertas por los españoles* y un *Mapa histórico de España en el siglo XVI*. Junto con su obra escrita destaca su discurso en el Ateneo –pronunciado durante las festividades del centenario– titulado *Influencia del descubrimiento del Nuevo mundo en las ciencias geográficas* (1892).

El otro promotor del centenario, Patricio Ferrazón, es un teniente coronel de infantería –o “docto marino” (Asensio 1892: 199)–, crítico literario (Giné y Domínguez 2004: 116) y “entusiasta del almirante Colón” (*La Ilustración: Revista Hispano-Americana* 1885: 74), que en 1883 propone la celebración del descubrimiento de América en carta enviada al periódico *El Progreso* (Ferrazón 1883: 1; 1892a: 1651). Tiene intención de crear una fiesta que llegue a ser “verdaderamente tradicional”, siguiendo el modelo de “ciertas solemnidades celebradas antiguamente en muchas ciudades de Grecia”. Se considera a Ferrazón impulsor “en primer término” de la idea del centenario (Ferrazón 1892a: 1651). En sus propias palabras, lo propone “como medio de estrechar nuestras

relaciones con los pueblos americanos, hijos emancipados que deben encontrar siempre abierto el hogar paterno". A sus ojos, España es como una "Meca", "el seno de la madre común", donde los pueblos americanos deben reencontrarse. Habla también de la erección de un gran monumento cuyo gusto, a día de hoy, sería más que cuestionable; monumento con obvias connotaciones etnocéntricas e imperialistas:

podría consistir en vastísima construcción parecida en su forma general á las ruinas de Palenque y Mitla; un tronco gigantesco de pirámide por base, sobre cuya sección se alzara, rematado por una cruz, el templo griego, es decir, la idea y el sentimiento de nuestra civilización, dominando la bárbara grandeza de la antigüedad americana [Ferrazón 1892a: 1651]³.

El evento por él ideado se celebraría en Madrid, "corazón de España", donde, además, deberían ser traídas las cenizas del ilustre genovés (desde Santo Domingo, para ser guardadas en el panteón) (Ferrazón 1892a: 1651), lo que sugiere una visión fuertemente centralizada y españolista. El hecho de que Alfonso XII le autorizase en su propósito (como afirma en el texto), indica el protagonismo que pudo alcanzar Ferrazón.

Por otra parte, promueve la celebración de una gran ceremonia para el día 12 de octubre (Ferrazón 1883: 1; 1892a: 1651), en que se reúnan en Madrid "el mayor número posible de tropas" para "marchar en marcial alarde a un campo convenientemente elegido". Integra, además, en su programa ceremonial, ideas cristianas de piedad, con una propuesta de "indulto universal" de penitenciados (Ferrazón 1892a: 1651), comparando al reo moderno con el galeón de épocas anteriores (Ferrazón 1892b: 1635).

En última instancia, parece la visión grandilocuente de un patriota cuyas ideas, en gran parte, llegarán a materializarse. En su lenguaje hay muestras de cierta megalomanía e ingenua ensoñación. Como ya hemos visto, encuentra en la Historia de España una gloria imperial que equipara a la antigua Grecia, haciendo del país cuna "sagrada" de América, como podría serlo la Meca para el peregrino musulmán; algo no ajeno a la historiografía conservadora intersecular, que establece comparaciones entre la España imperial y la antigua Roma,

³ Encontramos referencias a este monumento también en la revista *La Ilustración: Revista Hispano-Americana* (1885: 74).

haciendo de la acción española elemento fundacional de la cultura moderna (Valera 1892: 8; Morales García 2003: 183; Alejandrino 1892: 6).

Sin lugar a dudas, encontramos ya en su discurso de 1883 elementos que serán típicamente americanistas en próximas décadas, en especial la idea de fraternidad hispanoamericana (Altamira 1917; Altamira 1924; Abellán y Monclús 1989a; Bernabéu 1987: 173, 177; Pando 1892: 83; V. Ramos 1968)⁴ junto con una especial estima por la figura de Cristóbal Colón⁵ (Ballesteros Beretta 1948b: 187; *Clasificación de los objetos* 1892: 141).

En su primera carta de 1883 describe explícitamente el programa americanista que llegará a dominar desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX en España: “Se estrecharían por este medio los lazos de amistad que deben existir siempre... y adquiriremos en América grande influencia moral en cambio de la militar y política que antes tuvimos, y a la que nunca más debemos aspirar”. Resalta, por supuesto, la importancia de la historia española en el contexto mundial, ya que “tan importante suceso señala para nosotros un grado de gloria que jamás alcanzó pueblo alguno” (Ferrazón 1883: 1).

Las ideas de estas tres figuras hallarán su eco entre las instituciones y la opinión popular, accediéndose a realizar monumentos (a Colón en Madrid y Barcelona), congresos (el IX Congreso Internacional de Americanistas en Huelva), conferencias (celebradas en el Ateneo de Madrid) y otras festividades entre las que destacará la Exposición Histórico-Americana.

La Junta del IV Centenario

La primera comisión que se ocupa de la celebración del centenario se forma durante el gobierno liberal de Sagasta en 1888, aunque habrá que esperarse hasta la llegada de Cánovas al poder, en julio de 1890, para que se lleve a cabo

⁴ Podríamos ofrecer innumerables referencias o citas sobre el tema.

⁵ Existe en torno a la figura de Colón una puesta en duda de su nacionalidad entre los historiadores de esta época que interesadamente plantean un origen español (Calderón 1987: LXIII). La importancia de la figura de Colón durante la celebración la explicamos como un típico fenómeno de “elección de antepasados”. Colón es tomado como tal con la intención de “representar un papel de paternidad histórica” que sirva para conformar la “conciencia nacional” desde la perspectiva histórica del momento (1892) (Gutiérrez Estévez 1992: 417-418).

un esfuerzo institucional serio. En 1891, éste crea una nueva Junta del Centenario, que sustituye a la de 1888 (Bernabéu 1987: 23, 39; Vázquez 2008: 73). Cánovas, un conservador, contrario al sufragio universal (Dardé 2013: 58, 91-92, 143), partidario de políticas coloniales agresivas e integrante de una de las llamadas “ligas” que abogan por la permanencia del esclavismo en las colonias, será considerado la figura fundamental en cuanto a la organización del centenario se refiere (Casado 2006: 112)⁶.

En una época en que algunos progresistas se muestran críticos con la acción colonial española, la Junta dirigida por Cánovas tratará de ensalzar la obra española en ultramar (Casado 2006: 112; Valera 1892: 7) a través de la promoción del americanismo intelectual y científico. Para ello, el centenario contará con un crédito de 500.000 pesetas (Bernabéu 1987: 60).

El día 11 de enero de 1891 se establece la Junta del Centenario “bajo la presidencia de Cánovas, en el palacio de la Presidencia de Ministros”. Ésta, que tendrá como principales figuras a Cánovas del Castillo y a Juan Valera⁷, se dividirá en cuatro secciones, una de las cuales deberá encargarse de organizar la Exposición Histórico-Americana (Bernabéu 1987: 41).

La Exposición será “Histórica” y estará “dividida en dos secciones”. Deberá reunir “el mayor número posible de riquezas arqueológicas, antropológicas y en general, etnográficas, de las generaciones americanas precolombinas y contemporáneas de la conquista”. Una exposición programada por “Real decreto de 9 de Enero de 1891” que se llevará a cabo “tras año y medio de incesante propaganda, de constantes desvelos y trabajos continuos... gracias al buen deseo, al singular patriotismo y al excepcional entusiasmo” que, según se afirma, causa el proyecto entre las naciones americanas (*Plano de la Exposición...* 1892: 1).

⁶ Se trata de una figura clave también en la instauración de la Restauración. A través de su influencia personal moldea el marco político del país, que dominará entre 1874 y 1931. En sus propias palabras: “la restauración, tal y como se ha verificado, ha sido ante todo obra mía” (citado en Dardé 2013: 82).

⁷ Juan Valera (1824-1905), célebre novelista –autor de *Pepita Jiménez* (1874) –, miembro del partido liberal moderado. Anteriormente su relación con Cánovas no había sido buena aunque para las fechas del centenario la cosa había cambiado (Dardé 2013).

A pesar del talante nacionalista y propagandístico de la celebración, reconocemos la significación científica de ésta ya que las muestras “serán fuentes de estudio para el sabio y contribuirán a aclarar muchedumbre de puntos todavía oscuros”. La exposición contará para ello con casi 200.000 objetos traídos por los 18 países participantes (*Plano de la exposición...* 1892: 2). La labor científica desempeñada durante el centenario tendrá múltiples manifestaciones: conferencias, congresos, exposiciones, publicaciones, incluso la creación de comisiones de estudiantes, tanto españolas como extranjeras que, junto a su participación en desfiles, concurrirán a “reuniones científicas” diversas (Valiente 2007: 50).

Cánovas, entonces presidente del Ateneo y de la Real Academia de la Historia (Bernabéu 1987: 24), coordinará los programas de ambas instituciones para promocionar el americanismo en sus diversas vertientes (especialmente la histórica). Junto al ya elaborado programa (presente en los planes de 1888), la nueva Junta introduce la idea de una Exposición Histórico-Europea, en sintonía con el modelo imperante a nivel internacional, basado en la Gran Exposición realizada en Hyde Park (1851); primera exposición universal (Bernabéu 1987: 40; Stocking 1991: 1).

Instituciones y revistas del certamen

La Real Academia de la Historia, en la que tanta influencia tiene Cánovas, considera el americanismo como un aspecto fundamental por su importancia desde una perspectiva nacionalista (Casado 2006: 112; Vélez 2007: 60-62). Se trata de instaurar una “nueva historia de España”, con el surgimiento de una “toma de conciencia nacionalista de la historiografía” de este país (Casado 2006: 112). América se convierte ahora en “pilar de legitimación del nacionalismo historiográfico” (Casado 2006: 113).

El americanismo, como tal, surge en España como reacción o reconocimiento del proceso de independencia americano: una vez España pierde “casi todo el imperio [comienza] a pensarse y hablarse de ese ‘americanismo’” (Vélez 2007: 112). En torno a 1892, la Real Academia de la Historia es una institución altamente politizada. En una época en que muchos de los intelectuales del momento ocupan posiciones públicas, la Academia cuenta

con gran número de políticos (Vélez 2007: 60- 62). Aunque será a partir de 1898 cuando la idea de América se torne esencial, consideramos que en 1892 la situación no es distinta, y que el discurso, con respecto a América, es en última instancia el mismo.

Las dos instituciones más relevantes para la celebración del centenario (ambas dirigidas por Cánovas) adoptarán un enfoque nacionalista: el Ateneo (liberal) y la Academia (conservadora) (Vélez 2007: 120-121). Esta es una de las pruebas del esfuerzo en común que, tanto progresistas como conservadores, llevan a cabo en plena “solidaridad” nacional ante una situación de desventaja frente a países más modernizados (representados por el mundo anglosajón).

A ello se debe que encontremos en los fastos del centenario un discurso único, en gran medida como consecuencia de una unidad de intención dentro del espectro político nacional (Bernabéu 1987: 27, 64; citado en Bernabéu 1987: 64); tanto conservadores como progresistas encontrarán en este evento la ocasión de elogiar figuras relevantes del pasado español en América. Una univocidad del discurso no sorprendente, si tenemos en cuenta el sistema político bipartidista imperante entonces, en que dos fuerzas políticas se “turnan” en el poder sin llevar a cabo cambios sustanciales en sus respectivas legislaturas (Dardé 2013: 114).

Respecto a la política exterior española, Cánovas afirma que “tenemos que encerrarnos dentro de nosotros mismos para ver si por medio del patriotismo de todos, llegamos a ser en el mundo una fuerza bastante importante para que algún día, más o menos remoto, haya de contarse con ella en cuantas cuestiones ocurran” (citado en Dardé 2013: 119)⁸. Unas palabras que dan cuenta de la unidad patriótica a la que aspira el instigador del centenario.

Por otra parte, conservadores y progresistas no sólo congenian en su patriotismo, sino que encontraremos valedores de las “nuevas ciencias” (como la prehistoria o la antropología) entre figuras de distinto signo político (pensemos en conservadores como Cánovas, Juan de Dios de la Rada, o Manuel Antón, de los que luego hablaremos [Ortiz 1987: 28]); no cabe adscribir de modo simplista

⁸ Ideas que aplica también al ámbito económico (Dardé 2013: 123).

el desarrollo de las nuevas disciplinas a intelectuales de corte progresista (Núñez Ruiz 1975: 12; Ronzón 1991: 57).

Con respecto al Ateneo, en la temporada 1891-1892 realiza sus cursos sobre historia de América, promoviendo materias poco conocidas entonces (Vélez 2007: 115; Vilanova 1892: 5). El Ateneo, como corazón de la vanguardia intelectual española, fomenta los estudios antropológicos (Lisón 1977: 157), entre otras modernas especialidades, sobre todo desde el último tercio del siglo XIX. Se puede afirmar que desde 1865 “la presencia de antropólogos en el Ateneo es constante” (Ortiz 1987: 81-82)⁹. Según Luis de Hoyos Sáinz, dicha institución inicia “en el segundo tercio del [siglo XIX] el planteamiento y discusión de todos los grandes problemas científicos y filosóficos, vedados para toda la tribuna que no fuera la de esta Corporación” (citado en Ortiz 1987: 484)¹⁰. Sin duda, y ya desde 1875, se convierte en el escenario de debate de diversas controversias intelectuales entre elementos tradicionales y enfoques más modernos, como el positivismo (Núñez Ruiz 1975: 27).

Teniendo en cuenta ese “exclusivismo” del Ateneo en su tratamiento de nuevas corrientes de pensamiento, no es de extrañar que Cánovas lo aproveche para realizar varias conferencias que traten el tema americano desde distintos puntos de vista científicos (Vázquez 2008: 74; Vilanova 1892: 5). Este programa de conferencias que pretende estudiar el continente en todas sus dimensiones (etnográfica, biológica, prehistórica, social), es liderado por Sánchez Moguel (Bernabéu 1987: 54; Antón 1891: 5), catedrático de Literatura en la Universidad Central (Calderón 1984: 93) que preside la sección de Ciencias Históricas del Ateneo durante el centenario (Antón 1891: 5; Vázquez 2008: 73-74).

⁹ Por supuesto, nos referimos a la antropología no en sus distintas acepciones (cultural, física, etc) sino en los términos generales, propios de la época: englobando aspectos biológicos, anatómicos, etnográficos.

¹⁰ Algo parecido ocurre en la Academia de la Historia con la prehistoria. Hecho significativo es que el 29 de junio de 1889 es nombrado académico el prehistoriador Juan Vilanova y Piera (Ronzón 1991: 57; Vilanova y Cánovas 1889).

Las conferencias se dividen en cinco temas, impartándose desde febrero de 1891 a mayo de 1892, como primer acto cultural del centenario¹¹. Entre los temas discutidos destaca el segundo apartado por su interés antropológico. Con el nombre de “Descripción de América”, se centra sobre todo en la América precolombina. Entre las conferencias de esta sección hallamos: “Protohistoria Americana” (Juan Vilanova), “Antropología de los pueblos de América anteriores al Descubrimiento” (Manuel Antón), “Los lenguajes hablados por los indígenas del Norte y Centro de América y los lenguajes... de la América meridional” (Fernández y González), “Cerámica americana” (Rada y Delgado), “América en la época del descubrimiento” (Pi y Margall), “El Perú de los Incas” (Alejandrino del Solar), “Estado social y jurídico de los indios” (Manuel Pedregal) y “Arte monumental en América” (Juan Facundo Riaño) (Bernabéu 1987: 63). Cada una de ellas adscritas al especialista más destacado de la nación.

Como podemos comprobar, el centenario supone un importante estímulo para la producción americanista, también desde el punto de vista antropológico. A pesar de que las conferencias son recibidas con cierta “frialidad” por el auditorio, el americanismo, al que hasta entonces sólo tenían acceso escogidos eruditos, se hace ahora público gracias al programa del Ateneo (Bernabéu 1987: 65; Casado 2006: 113).

Como complemento a estas jornadas se fundará *El Centenario: Revista Ilustrada*, cuya “guía temática” viene determinada por el ciclo de conferencias arriba señaladas (Bernabéu 1987: 54). La revista servirá para registrar los acontecimientos del centenario, describirlos y difundirlos (Valera 1892: 12). Se trata de una publicación muy cuidada, con bellas ilustraciones, dirigida por Juan Valera y Juan de Dios de la Rada¹². Esta publicación, de corte divulgativo, cuya tirada es inferior a los 1.500 ejemplares, tendrá escaso éxito entre el gran público, con una pérdida de 14.000 pesetas por escasez de ventas (Bernabéu

¹¹ Estas aparecerán compiladas como obra colectiva en 1894: *El Continente americano: conferencias dadas en el Ateneo científico, literario y artístico de Madrid, con motivo del cuarto centenario del descubrimiento de América*.

¹² De la Rada (1827-1901), renombrado arqueólogo y director del Museo Arqueológico Nacional (1891-1900). Políticamente es conservador, cercano a la familia Real. Miembro del partido liberal conservador de Cánovas durante la Restauración (Pasamar y Peiró 2002: 510; *Catálogo especial de España* 1892: 3).

1987: 56). Con todo, será la vía de difusión que encontrarán las conferencias anteriormente citadas, y contará con artículos de los más relevantes intelectuales hispanoamericanos.

Por otra parte, se constituirá una Delegación Técnica del centenario, presidida por Juan de Dios de la Rada (Pasamar y Peiró 2002: 510; *Catálogo especial de España* 1892: 3; *Catálogo general* 1892: 5¹³), que tendrá su propia comisión auxiliar. De la Rada se convertirá en el “Delegado Técnico” de la Exposición, apoyándose en una comisión especializada, cuyos nombres influirán en el americanismo antropológico del centenario. Esta comisión estará formada por cinco miembros:

- Sr. D. Marcos Jiménez de la Espada¹⁴, del Museo de Ciencias.
- Sr. D. Ángel Gorostizaga¹⁵, del Museo Arqueológico Nacional.
- Sr. D. José Ramón Mélida¹⁶, del Museo Arqueológico Nacional.
- Sr. D. Narciso Sentenach¹⁷, escritor arqueológico.

¹³ Nos referimos a la página 5 del apartado español.

¹⁴ Marcos Jiménez de la Espada (1831-1898), considerado por Altamira como “padre” del moderno americanismo español (Vélez 2007: 60, 83; Altamira 1924: 65) y, por muchos otros, como uno de los más importantes americanistas de su época (Cabello 1993: 14; López-Ocón 2008: 321). Fue un zoólogo, explorador e historiador, conocido principalmente por su participación en la Comisión Científica del Pacífico en 1862 (Cabello 1994: 188; Calderón 1984: 76; López-Ocón 2003: 313; 2008: 323). En sus viajes establece contacto con distintas tribus indígenas de América, entre ellas, los Piojé, con los que se topa en la desembocadura del Río Aguarico, frontera natural entre Ecuador y Perú, en 1865 (Espinosa 1955: 33).

¹⁵ Ángel de Gorostizaga. Archivero y gestor de museos, que trabajó durante años en el Museo Arqueológico, donde fue jefe de la Sección de Etnografía. Se le tenía entonces por arqueólogo aunque no llegó nunca a realizar trabajo de campo (Casado 2006: 76; Jiménez Villalba 1994: 210). La Sección de Etnografía era donde se albergaban las colecciones americanas (García y Jiménez 2009: 88).

¹⁶ José Ramón Mélida (1856-1933), miembro del Museo Arqueológico (director del mismo a partir de 1916) y catedrático de Arqueología de la Universidad Central desde 1912 (Cortadella 2003: XLI; Martínez 2002: 269). Considerado el “padre de la arqueología española”. Importante intelectual del período intersecular y pionero en su disciplina y miembro de la Real Academia de la Historia (1906) (Calderón 1984: 81; Casado 2006: 183). De tendencia liberal, se le describe como “regeneracionista de cátedra” (Pasamar y Peiró 2002: 399-400). Entre otras cosas, descubre el teatro romano de Mérida (Calderón 1984: 81).

¹⁷ Narciso Sentenach (1853-1925), miembro del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos. Pintor, escultor y arqueólogo que realizó incursiones en el ámbito antropológico con su *Ensayo sobre la América precolombina* (1898). Años después del centenario participa en diversas excavaciones arqueológicas nacionales (Sentenach 1910; 1914; 1920).

- Sr. D. Eduardo de la Rada y Méndez¹⁸, del Museo Arqueológico Nacional. (*Catálogo especial de España* 1892: 3; *Catálogo general* 1892: 5; *El Imparcial* 1892b: 1).

De acuerdo con la lista, de los cinco componentes de la comisión cuatro tienen relación directa con el Museo Antropológico Nacional –Sentenach pasará a formar parte del mismo a partir de 1894 (Pérez-Rioja 1983: 394) –. El único de los miembros de la comisión no relacionado con el museo es Jiménez de la Espada, que cuenta por entonces con más de sesenta años y ocupa su puesto gracias a su prestigio científico e intelectual (moriría seis años después).

Esto revela el importante papel desempeñado por el MAN en la organización de la Exposición de 1892 (siendo la institución que aporta mayor número de piezas a la sección española), por lo que más adelante analizaremos la red de relaciones existentes dentro del museo y su influencia en la producción antropológica americanista de la época. Por supuesto, el nombramiento de colaboradores viene determinado por el director de dicha institución, Juan de Dios de la Rada, una de las cabezas visibles de la Junta del Centenario (Casado 2006: 112). Para la adquisición de piezas el Ministerio de Fomento promueve la colaboración de los museos dependientes del MAN para aportar distintas piezas (Dirección General 1891). También algunos particulares aportan objetos privados. Entre estos encontramos esculturas, figuras, vasos e incluso cabezas reducidas –varios de ellos aportados por Eduardo de la Rada, mientras la cabeza reducida de origen “jíbaro” es prestada por el famoso médico y político Antonio Espina y Capó (1850-1930) – (*Cédula* 1892a; *Cédula* 1892b; *Cédula* 1892c).

José Ramón Mélida ejercerá una notable influencia en la Exposición, siendo secretario de la comisión instaladora de la sección española (Casado 2006: 112; Pasamar y Peiró 2002: 399). Como colaborador contará con Narciso Sentenach, “miembro fundador de la comisión” (Casado 2006: 112; Pérez-Rioja 1983: 394) y Secretario General del jurado de la Exposición (Barberena 1914:

¹⁸ Hijo de Juan de Dios de la Rada, también arqueólogo. Trabaja en el Museo Arqueológico Nacional desde 1891, donde es ayudante de tercer grado del Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos. Será nombrado secretario del mismo el 3 de marzo de 1899 (Papí 2008: 239-240).

11; *La Época* 1892b: 3; *La Época* 1892d: 3; Sentenach 1898). Las relaciones entre ambos determinarán parte de la producción antropológica del centenario. Además de su acción directa en la exposición, redactarán una serie de artículos didácticos, que reflejen los contenidos de las distintas salas de exposición, todo ello en las páginas de la *Ilustración Española y Americana*¹⁹, considerado el “periódico revolucionario de la Regencia” (González Freire 2007: 5). Escribirán artículos, junto a figuras como Manuel Antón, Martín Ferreiro²⁰, Jiménez de la Espada o Sánchez Moguel, dando fe de lo ocurrido durante el certamen (Calderón 1984: 19; *El Día* 1892: 3).

Contexto europeo al iniciarse el centenario

Para interpretar adecuadamente la Exposición Histórico-Americana debemos destacar el modelo, tan en boga durante la segunda mitad del siglo XIX, de las “Exposiciones Universales” (Barril 1993: 52; Braojos 1986: 15; Spencer 1904a: 432), que cuentan con la famosa exposición londinense de 1851 como hito fundacional (Barril 1993: 52; Braojos 1986: 15; Mason 2012: 41; Solano Sobrado 1986: 164; Spencer 1904a: 432; Stocking 1991: 1; Verde 1993: 87). Tales eventos sirven a lo largo del siglo para mostrar los “logros imperialistas” a través de la exhibición de materiales etnográficos, al tiempo que se da muestra de los últimos avances tecnológicos producto de la Revolución Industrial (de ahí que, en el caso español, se celebrase al mismo tiempo la análoga Exposición Histórico-Europea).

De algún modo, estas celebraciones tienen un sesgo comparativo que trata de confrontar los elementos culturales de dos mundos: uno “primitivo” y otro moderno (Bernabéu 1987: 153; Cabello 2001: 310; *Plano de la exposición...* 1892; Stocking 1991: 1). La gran resonancia de estas exposiciones durante el siglo XIX y su interés entre el público queda de manifiesto por la enorme asiduidad con que se celebran desde 1851. En el caso de España, tan sólo cuatro años antes del centenario tiene lugar en Barcelona la Exposición Universal de 1888 (Barril 1993: 52; López-Ocón 2003: 332; Morote 1998: 50).

¹⁹ “Periódico de ciencias, artes, literatura, industria y conocimientos útiles” (citado en Calderón 1984: 19).

²⁰ Uno de los principales ideólogos del centenario.

Juan Valera, en sus palabras introductorias al primer tomo de la revista *El Centenario* (“órgano oficial de la junta directiva encargada de las solemnidades que han de conmemorar el descubrimiento de América”), habla de esta moda tan extendida (Valera 1892: 5). Tan sólo en 1892 se celebran otras dos exposiciones que tratan el tema del descubrimiento: una en Génova en honor al famoso almirante (Abad Castillo 1984: 102; Valera 1892: 6; Vázquez 2008: 67) y otra en Washington, dedicada a las “tres Américas” –con la intención de potenciar relaciones con Hispanoamérica– (Vázquez 2008: 67). Entre la exposición de Londres en 1851 y la de París en 1937 hay treinta y tres exposiciones similares a nivel internacional (Braojos 1986: 15).

Al integrar el centenario español en el ámbito europeo vemos que el nacionalismo es, en el siglo XIX, motor fundamental de muchas de las actividades o empresas culturales, entre ellas expediciones científicas, antropológicas y arqueológicas. Esto queda patente en la viva competencia con que los distintos países, todos ellos primeras potencias europeas, se disputan los diferentes enclaves arqueológicos localizados en países lejanos (Marchand 1996: 307, 330). La lucha entre naciones no se reduce, en esta época, a intereses sociales y económicos, sino que se manifiesta también en el ámbito cultural; vemos cómo la identidad y el orgullo nacional juegan un papel esencial en cuanto al desarrollo de las culturas nacionales se refiere. La historia y la arqueología de finales de siglo buscan, además, servir de “apoyo doctrinal” a políticas estatales que tratan de legitimar su realidad presente (Casado 2006: 20). Dada su situación, España juega las bazas que mejor le sirven: su influencia en América como clave de la historia nacional.

El mensaje fundamental del centenario es la contribución española a la Historia Universal; el modo en que el descubrimiento habría servido de cimiento a la era moderna. No es esto algo que desentone con la tendencia general propia de la Europa colonial (Mason 2012: 41; Stocking 1991), pues, según el caso, cada país dará especial relevancia a algún aspecto concreto que resulte halagüeño para sí –el elemento industrial en el caso británico (López-Ocón 2003: 152) o la figura de Colón en el caso de Italia, que pretende enfatizar las glorias pasadas de un país recién unificado (Abad Castillo 1984: 102; Vázquez 2008: 67).

Aunque la exposición de 1892 no tiene especiales connotaciones evolucionista-culturales (por lo menos explícitamente señaladas), como es el caso en otros países del norte de Europa, su enfoque es ciertamente nacionalista, reclamando un lugar central para España en la historia del mundo (Valera 1892: 5, 7; *Clasificación de los objetos* 1892: 141; Vélez 2007: 118; Bernabéu 1987: 26, 182). Más que una superioridad sobre el hombre americano, pretende recalcar la proximidad cultural entre las repúblicas hispanohablantes y la “madre patria”.

En cuanto al uso oficial del idioma, vemos que es pomposo y retórico (típico del momento histórico), como aparece en los documentos oficiales de la celebración; retórica presente también en la revista *El Centenario* y en los distintos discursos institucionales. Se habla del descubrimiento de América como un evento decisivo “que produjo los inmensos resultados que registra la Historia”; un hecho que se impone, por sí mismo, “en la historia de la Humanidad y del Mundo”. Por otra parte, se reivindica la figura de Colón, al que los “enemigos de España” parecen tener cierta “ojeriza” (*Clasificación de los objetos* 1892: 141). Este planteamiento –esencialidad del papel español en la “Historia Universal” y recuperación de la figura de Colón– es básicamente el mismo que encontraremos en relevantes americanistas posteriores como Rafael Altamira y Antonio Ballesteros.

A pesar de esta exaltación patriótica, España no se encuentra en un momento especialmente boyante. Según Valera, la ocasión no puede “ser menos propicia” para España que, tras una “gloriosa historia”, se ve obligada a vivir “en la humildad más ridícula” (Valera 1892: 6). No sólo es España un país de segunda fila en el escenario internacional²¹, sino que se encuentra en un momento de crisis económica profunda, que sirve para crear un clima de pesimismo y malestar en la opinión pública (Bernabéu 1987: 43). Las palabras de Juan Valera dan a entender una clara línea de continuidad entre 1892 y lo que vendrá a llamarse el “desastre del 98”. A pesar de la significación que tal fecha pueda tener como “hito negativo” para el país, el clima de desilusión y

²¹ Cánovas del Castillo habla en 1880 de “los días más tristes” de la historia española (Dardé 2013: 118).

malestar es cosa muy afianzada ya durante la celebración del IV Centenario, habiendo proyectos de acercamiento hacia los países americanos, ya desde los años ochenta del siglo XIX (Solano Sobrado 1986: 163).

Positivismo y regeneracionismo

Se ha dicho que hay dos elementos fundamentales que caracterizan el contexto ideológico del centenario: el nacionalismo y la asimilación del positivismo en España (Bernabéu 1987: 110). Del primer punto ya hemos comentado algo, tratemos ahora el segundo.

Podríamos interpretar el positivismo –dentro del marco español– como un movimiento intelectual innovador propio de la Europa moderna (ya instaurado en países del norte desde hacía décadas) directamente asociado a los propósitos “regeneracionistas” de gran parte de la intelectualidad española. Éstos rechazan la “antigua España” y quieren modernizar el país para ponerlo a la altura de las primeras potencias occidentales. Sin embargo existen también elementos regeneracionistas de corte conservador que pretenden una renovación nacional desde otros presupuestos (Morales García 2003: 183; Payne 1987: 11).

Este movimiento tendría aplicaciones diversas, aunque su desarrollo fundamental está asociado a una renovación de la industria y la agricultura, como fundamentos del progreso social. Entre sus defensores se encuentran intelectuales progresistas como Joaquín Costa (1846-1911)²², próximos a la Institución Libre de Enseñanza, que también contribuye al desarrollo de la antropología española con su obra clásica *Derecho consuetudinario y economía popular de España*. A pesar de que conservadores como Cánovas hablen también de “regenerar el país” (Dardé 2013: 119), éste es un movimiento que surge principalmente como consecuencia del ideario krausista que Julián Sanz del Río (1814-1869) introduce en España con el propósito de modernizar el país

²² Busca éste una “reconstitución y europeización de España” (citado en Dardé 2013: 141). Reconocido como “figura por antonomasia de la regeneración” (Pérez Garzón 1998: 28), Costa, que había trabajado el campo hasta llegar a adulto, dará muestra de la importancia del agua como elemento de progreso económico y social: “el agua será el vehículo de la democracia, el símbolo de la verdadera igualdad entre los hombres” (citado en *Canal de Futuro* 2013). Se trata de una figura que es, además, precursora de la antropología y la etnografía (*Canal de Futuro* 2013; Pino, comunicación personal, mayo 2013).

(J. Ayala 1998: 34), a pesar de existir obras precedentes como *La regeneración de España* (1860), de Evaristo Ventosa (Altamira 1976: 253). La estrecha relación entre krausismo y positivismo queda patente en el concepto de “krausopositivismo” acuñado por Adolfo Posada (concepto cuya ambigua naturaleza analizaremos más adelante) (Pérez Garzón 1998: 19).

Por otra parte, esta corriente lucha contra el pesimismo nacional²³. Se trata pues de un movimiento que pretende evocar el respeto a la tradición y el amor patrio, adoptando un enfoque “objetivo”, en su uso del racionalismo y la tecnocracia para la recuperación del país. La idea consiste en “acabar con los mitos y acercarse a Europa” (J. Ayala 1998: 35); una forma de ilustración que pretende derrocar lo mítico en favor de una ingeniería social racional. Un proceso de racionalización que queda patente en las palabras de Ramón y Cajal, cuando denuncia “ideas que faltan y sentimientos que sobran” (citado en J. Ayala 1998: 38).

Es en este momento cuando se fundan diversas “instituciones positivas” desde un nacionalismo sociológico que aspira a una modernización de España con respecto a Europa. Surgen las Cámaras de Comercio, Ligas, Fomento del Trabajo, etc, que deberían servir como “órganos” del cambio y la prosperidad (para la salud nacional, en definitiva). Se tiene por clave un proyecto de organización política que debe seguir parámetros racionales en pos de una eficiencia social (J. Ayala 1998: 34; Bernabéu 1987: 51; Dardé 2013: 43-44; Núñez Ruiz 1975: 12-13, 33; Pérez Garzón 1998: 25)²⁴. Es innecesario señalar el importante papel jugado por intelectuales como Costa en este nuevo sector institucional (Morote 1998: 185-186).

El elemento positivista (racionalista y científico) tiene diversas manifestaciones en cuanto a la preparación de la Exposición Histórico-Americana se refiere. Algunos documentos oficiales definen la exposición como

²³ Lo que luego interpretaré como la “alienación” española frente a las ideologías dominantes en el plano internacional (pertenecientes al mundo anglosajón).

²⁴ Estas organizaciones actúan como “órganos” que deben ser fundamento del progreso social. Se habla en ocasiones de éstas como sustitutas de los propios partidos políticos (Morote 1998: 189).

de “índole histórica”, ya que su “disposición y arreglo deben ser los de una obra escrita, dedicada a dar a conocer la historia de América, sin más diferencia, que en la Exposición los monumentos y los objetos sustituyan a las páginas del libro” (*Clasificación de los objetos* 1892: 140-145). La relevancia que se da al objeto (al elemento de exposición) como dato “positivo” salta a la vista, mientras la ordenación de los mismos cobra gran relevancia. Éstos deberán disponerse “en orden geográfico” de Norte a Sur (*Clasificación de los objetos* 1892: 142) “por la necesidad de un orden científico”, y mostrar un desarrollo gradual de una zona geográfica a otra (Sentenach 1892a: 15). Un interés casi “estético” por la organización estructural de los materiales en una narración lógica y razonable.

Encontramos por tanto una ordenación racional de la exposición en la que tienen mucho peso José Ramón Mélida y Narciso Sentenach, ambos relacionados con el MAN y la Escuela Superior de Diplomatica, instituciones de corte positivista (Barril 1993: 50; Casado 2006: 20, 31)²⁵. A pesar de que los dos participan del “programa propagandístico” que supone el centenario, Mélida reclama a las autoridades un “compromiso con los dominios de la investigación” (Casado 2006: 113). Una exigencia que da muestra de un antagonismo latente entre los promotores del centenario y los especialistas científicos. Si con respecto al objetivo de la exposición hallamos una intencionalidad de corte patriótico, en la organización y programación de la misma se infiere una actitud de corte positivista y regeneracionista²⁶. Este hecho otorga cierto nivel de tensión entre los representantes de la Restauración, como impulsores de la iniciativa, y los técnicos ocupados de la creación de la misma; a lo que se añade la corrupción del sistema político del que los regeneracionistas reniegan (J. Ayala 1998: 34). Esta oposición se manifiesta en el difícil equilibrio entre religión y ciencia al que luego haremos referencia y que se plasma en una interpretación

²⁵ Mélida juega un importante papel en una fundamentación científica de la historiografía del momento (Casado 2006: 20), siendo el positivismo, el darwinismo y el Krausismo, corrientes a las que se ve expuesto desde muy joven por la influencia de sus hermanos mayores (Casado 2006: 28). En 1896 escribe un artículo de “defensa a ultranza del positivismo” en contra del ideal romántico, hecho que ilustra su disposición intelectual por esta época (Casado 2006: 116).

²⁶ Podríamos concluir que si el aspecto más declaradamente nacionalista se manifiesta en las intenciones de la Junta organizadora y su voluntad política, son las comisiones técnicas las que representan la tendencia hacia el positivismo.

mítica del Descubrimiento (cercana al poder) junto a un somero análisis científico (propio de “técnicos” especializados).

Debemos recordar, por otra parte, que 1890 es el año en que se inicia propiamente la literatura regeneracionista española, empezando con la obra de Lucas de Mallada²⁷ *Los males de España* y terminando con *La España invertebrada* de Ortega en 1921 (Pérez Garzón 1998: 26); ésta última es una crítica de la sociedad española: una sociedad presa de jerarquías sociales enfermizas (pensemos en la importancia que se le otorga al sesgo organizativo) en que el individuo excelso es engullido por la colectividad.

Discurso general del centenario

En cuanto al discurso general del centenario, quisiera resaltar algunas de las ideas claves que vertebran los textos de la celebración, incluidos periódicos y discursos orales transcritos. Como ya hemos visto, la intención fundamental del centenario consiste en resaltar la importancia de España en el desarrollo de la cultura occidental. La acción fundacional y origen de la Edad Moderna vendría a ser representada por el descubrimiento de América. Como dice Palmira Vélez, el centenario pretende instaurar a España como “categoría histórica” (Vélez 2007: 118), desde la que se derivan toda una serie de consecuencias que conforman la realidad presente (un mensaje que tendrá continuidad a lo largo del siglo XX [vease Ballesteros Gaibrois 1936: 13])²⁸.

Encontramos una pomposa y repetitiva retórica que trata de afianzar esta idea –aspecto retórico de la España de fin de siglo muy criticado posteriormente por su falta de concreción en hechos (Altamira 1917: 75; 1976: 209; Bernabéu y Naranjo 2008: 68; Jiménez Villalba 1994: 211; Núñez Ruiz 1975: 157, 159)²⁹–.

²⁷ Lucas de Mallada y Pueyo (1841-1921), ingeniero de minas, paleontólogo y escritor español. Vemos el carácter marcadamente científicista del regeneracionismo en el hecho de que su primer portavoz literario sea precisamente un hombre de ciencia.

²⁸ Curiosamente, y a pesar de su planteamiento secular totalmente al margen de arrebatos nacionalistas, Tzvetan Todorov habla del descubrimiento en términos muy similares: “Somos todos descendientes directos de Colón, ya que con él se inicia nuestra genealogía, en tanto en cuanto que la palabra *genealogía* tiene un significado” (Todorov 1985: 5, 12).

²⁹ Tengamos en cuenta el valor de la “retórica” como elemento estético, romántico. Desde un paradigma racionalista la “retórica” carece por completo de valor por confundir el intelecto y estimular las pasiones; una crítica presente ya en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de

En palabras de Juan Valera, el descubrimiento de América es un acontecimiento “de tal magnitud, que no hay en la Historia de nuestro linaje otro mayor en lo meramente humano: no hay acaso otro mayor, salvo la teofanía del Sinaí y el suplicio redentor del Gólgota” (Valera 1892:5)³⁰. Dicha sentencia coloca a España en una posición privilegiada, no sólo en la historia occidental, sino casi en un plano metafísico, como transgresora del orden natural (en sentido milagroso) y heredera en 1492 de los mitos fundacionales de la cultura judeocristiana³¹. En este sentido, encontramos una interpretación “mítica” de la historia por parte de elementos oficiales del centenario, frente a un tratamiento científico llevado a cabo por los técnicos involucrados en el mismo.

Respecto al “discurso único” presente en todo el espectro político, tengamos en cuenta que Valera no es ni siquiera un conservador, sino que pertenece al partido liberal moderado (retórica del mismo tipo aparece en liberales como Segismundo Moret [Calvo Carilla 1998: 51]); no siendo, además, algo exclusivo del ideario español, pues encontramos ejemplos análogos en conferenciantes americanos próximos a una ideología españolista: el peruano Pedro Alejandrino del Solar³² apoya la colonización americana, y el ministro de Uruguay, Juan Zorrilla de San Martín³³, describe España como “la protagonista más grande de la humanidad”, “la tumba venerada de mis abuelos”. Como

Locke (1690) (Nietzsche 2000: 81). Véase también las distinciones establecidas por Herbert Spencer en lo que respecta al lenguaje científico de otros modos de expresión (Spencer 1904b: 234).

³⁰ Hallamos referencias similares en la conferencia del ministro peruano Pedro Alejandrino del Solar, donde equipara el descubrimiento a hechos tales como el Diluvio o la venida de Jesucristo (Alejandrino 1892: 5). No obstante, este planteamiento lo encontramos ya en Francisco López de Gómara (1511-1566) (Lisón 1977: 9).

³¹ Por ejemplo, se dice de Colón que, como ocurre con Moisés, no “le estaba permitido establecerse en la tierra de promisión” (*La Ilustración Española y Americana* 1892: 12). Curiosamente, encontramos estas analogías durante el siglo XIX también entre autores extranjeros, como es el caso de Renan, que hace de Colón una figura de eminencia a la altura de Mahoma y Moisés (Renan 1967: 207). Las alabanzas al mundo español proclamadas desde el extranjero son debidas casi siempre a personas del ámbito católico.

³² Pedro Alejandrino del Solar (1829-1909), político, diplomático e historiador limeño. Ministro plenipotenciario en España (1891) (Calderón 1984: 93).

³³ Zorrilla (1855-1931), poeta y diplomático uruguayo que escribe *La leyenda patria* (1879), “himno a los emancipadores del Nuevo Mundo” (los emancipadores siendo los españoles) (Calderón 1984: 95).

vemos, se trata de un sentimiento hispánico no exclusivo de pensadores españoles (Alejandrino 1892: 6; Zorrilla 1987 [1892]: 181-182).

Además, esta retórica nacionalista se entremezcla en muchas ocasiones con un mensaje cristiano-religioso, centrado esencialmente en la noción de Providencia. Es decir, España, en su “misión” histórica, ha sido un instrumento del Dios cristiano para llevar a cabo la evangelización del mundo pagano (Peiró 2013: 25); proporcionando en el proceso valiosísimos datos científicos (pongamos el caso de la geografía como ejemplo). En los documentos oficiales se habla de Colón como de esa “gran figura que parece colocada por la Providencia para cerrar la Edad Media y abrir los vastísimos horizontes de la Edad Moderna” (*Clasificación de los objetos* 1892: 141); una visión cercana a la que el propio almirante tenía de sí (Todorov 1985: 10). Por su parte, Valera considera que España fue “llamada por el destino, por la Providencia o por la ley que dirige a la humanidad en su progreso” para llevar a cabo la hazaña del descubrimiento (Valera 1892: 8), mientras el propio discurso inaugural se hace eco de esta misma idea, de que los grandes acontecimientos históricos como éste parecen dirigidos por una fuerza mayor (*La Época* 1892a: 2)³⁴.

Esta misión providencial de España la encontramos de nuevo en la carta que el Papa León XIII dirige a los “venerables hermanos los arzobispos y obispos de España, Italia y ambas Américas”, con motivo del centenario. En ésta sigue los mismos derroteros que los organizadores del evento, señalando la labor realizada por los Reyes Católicos en su misión evangelizadora y alabando la figura de Colón, que, siguiendo “los altos designios de la Providencia divina”, sirvió a ésta “de instrumento consciente y fiel” en la consecución del descubrimiento (León XIII 1987 [1892]: 171-172). El propio Narciso Sentenach remite a la Providencia como agente histórico. En este caso para explicar el aislamiento en que vivían los pueblos americanos antes de la llegada de Colón (Sentenach 1892a: 15).

³⁴ Ya a mediados del siglo XIX varios obispos italianos y franceses habían propuesto canonizar a Colón por su labor “como enviado divino para la salvación de las almas del Nuevo Mundo” (Vázquez 2008: 73).

Por tanto, el discurso general del centenario parece interpretar los hitos históricos como cúspides que manifiestan la voluntad divina, voluntad que, en este caso, se sirve de la España católica para cimentar una nueva realidad. Por otra parte, se habla del descubrimiento y conquista como eventos que no contradicen el espíritu cristiano. En este caso nos remitimos a las palabras de Alejandro Pidal³⁵, en su introducción a la obra de Jesús Pando sobre el centenario. Contrasta el descubrimiento y conquista de América con otros relevantes acontecimientos históricos que, según él, contradicen las enseñanzas de la doctrina católica. Ofrece como ejemplos la Revolución Francesa de 1789 y los grandes logros de la filosofía alemana, entre otros. Según él, ambas realizaciones serían una manifiesta negación de la doctrina cristiana, cosa que no ocurriría en el caso español (Pidal 1892: VIII)³⁶.

Otro de los elementos constitutivos del discurso del centenario es el relativo a la “paternidad”, “maternidad” o “fraternidad” de España con respecto a América. A pesar de las connotaciones que encierran los distintos términos, estos conceptos son usados indiscriminadamente por figuras tanto progresistas como conservadoras (Altamira 1924: 35; Calvo Carilla 1998: 51; Pando 1892: 83; Linares 1987 [1892]: 173; Morote 1998: 49; Pedregal 1892: 23; Romero Robledo 1987 [1892]: 177). Será éste un tipo de retórica que encontraremos bien avanzado el siglo XX también entre figuras como Rafael Altamira (Altamira 1917: 10; Altamira 1924: 113-114). De hecho, este paternalismo declarado con respecto a las naciones americanas será una concepción de uso cotidiano en la España franquista de posguerra (Villariás-Robles 2008: 439-440; López Marcos 2001: 161).

La idea de fraternidad se fundamenta básicamente en lo que hoy llamaríamos “aculturación”, el proceso por el que dos culturas se influyen

³⁵ Alejandro Pidal y Mon (1846-1913), tío del filólogo Ramón Menéndez Pidal. Político profundamente conservador, partidario del catolicismo más vaticanista y defensor de posiciones “claramente ultramontanas” (Dardé 2013: 103). Por otra parte, contrario a la instauración del pensamiento antropológico por su cercanía con el darwinismo y su carácter “impío”. (Polemófilo 1884: 2).

³⁶ Naturalmente a esta visión “cristiana” de la intervención española en América podrían hacerse muchas objeciones, empezando por la clásica crítica realizada por Bartolomé de las Casas.

mutuamente. A pesar de que este término no se usa todavía durante el centenario, la idea que encierra está muy presente. Se hablaría de un proceso de aculturación unívoco, es decir, la influencia cultural de España en América. No es vista ésta como una imposición al americano, sino que es interpretada como un proceso “civilizador” y “evangelizador”; términos que encontramos a menudo en los documentos del centenario, pero también en publicaciones de mediados del siglo XX (Cánovas 1892: 180; Vélez 2007: 60, 62; Altamira 1917: 10; Altamira 1924: 71, 113-114; V. Ramos 1968: 87).

Podemos interpretar este elemento de fraternidad desde el concepto de “solidaridad”, del que se deriva toda cercanía con América. La solidaridad encuentra su origen etimológico en el “solidus” latino, que significa firme, compacto. La solidaridad como fenómeno social tiene su fundamento en la lucha frente a un enemigo común. De algún modo, se sustenta ésta en la propia debilidad que busca el calor del otro para protegerse de una amenaza colectiva. Una vez el enemigo desaparece, esos lazos pierden sentido. En este caso, España manifiesta su cariño y amor fraternal hacia los países americanos como forma de aglutinar fuerzas frente al adversario anglosajón, en una situación de fragilidad tanto económica como política. Hablamos de un proceso que se inicia dentro del propio país, donde tanto el público como las diversas fuerzas políticas se adhieren a una sola voluntad (discurso único). Una solidaridad que toma cuerpo también entre la clase política, en una época en que progresistas y conservadores se turnan en el poder, con lo que las barreras entre ambos grupos se difuminan, siendo sometidas a una política oligárquica (Dardé 2013: 114; Pérez Garzón 1998: 15). Esta solidaridad o fraternidad se expresa, no sólo con respecto a América, sino que se incluye también a Portugal, por su labor en el continente americano y su proximidad tanto territorial como cultural con España. Es decir, se buscan apoyos dentro del propio país y entre aquellas naciones que comparten un mismo estrato cultural. Será este el origen de lo que a partir del 98 vendrá a llamarse “Hispanidad” (de la que luego hablaremos).

Por otra parte, esta cercanía fraternal entre países se manifiesta también en un “americanismo político”. Es decir, la idea de establecer relaciones comerciales especiales entre los países hispanoamericanos (ajustando la política de aduanas, por ejemplo), manejándose incluso la idea de una

confederación a modo de lo que sería hoy la Unión Europea (Pando 1892; Vélez 2007: 123). Se trata de hacer del “área cultural” hispanoamericana una entidad económica que pueda hacer frente a la dominación anglosajona³⁷. Una alianza entre naciones que pretende ir más allá de la simple retórica para establecer lazos económicos mutuamente beneficiosos.

Encontramos pues tres principios fundamentales en el discurso del centenario de 1892, todos ellos íntimamente vinculados entre sí:

1. Teológico: la importancia de España como agente histórico, instrumento de la Providencia.
2. Fraternal: paternalismo frente a América.
3. Cultural: unidad entre los países de cultura “Hispánica”, fundamentada en el plano económico.

De ahí derivamos cuatro elementos que caracterizan la celebración: nacionalismo, catolicismo, etnocentrismo y pragmatismo³⁸.

En el planteamiento y desarrollo de esta unidad de discurso juega un papel fundamental Cánovas del Castillo, tanto en lo referente al centenario como en lo relativo al propio paisaje político del país, en que la idea de “transacción” y concordia resultan piezas fundamentales del proyecto mismo de la Restauración (Dardé 2013:23, 57; Morote 1998: 70; Núñez Ruiz 1975: 49). Cánovas proclama como “gran política” aquella en que no se disiente radicalmente sino que se buscan “transacciones constantes” para no vivir en un contexto social polarizado (Dardé 2013: 75).

Podemos afirmar que, de algún modo, esta política de la Restauración se manifiesta también en el centenario. Especialmente si tenemos en cuenta que en ese momento Cánovas preside tanto el gobierno del país como la junta organizadora del certamen. En última instancia, se trata de unificar al país a

³⁷ El peruano Pedro Alejandrino habla en su conferencia del Ateneo de unas relaciones entre España y América que no sólo pretendan reforzar lazos de amistad sino que sirvan para una “acción real y eficaz para su recíproco desenvolvimiento” (Alejandrino 1892: 17).

³⁸ Pragmatismo en el sentido de la búsqueda de un beneficio económico a través de la noción de comunidad hispanoamericana.

través de una única narrativa histórica que consolida la identidad grupal del colectivo en cuestión (Searle-White 2011: 54); una narrativa que contiene como hito fundacional el descubrimiento de América.

La exposición: objetos materiales e influencia

Llegado el momento de analizar la exposición en sí, remarcamos cómo ésta sirve de “acicate” para el estudio del americanismo, especialmente en su derivación antropológica. Puede entenderse el certamen como una prolongación de la exposición americanista de 1881 celebrada en Madrid durante el Cuarto Congreso Internacional de Americanistas (Sentenach 1898: XXXIII). Para hacernos una idea del impacto que la exposición de 1892 tiene entre los asistentes es apropiado recurrir a las palabras de los protagonistas:

Recorridos todos aquellos inmensos salones [...] quedaba el ánimo suspenso y aplanado por tan largo viaje histórico del uno al otro extremo del Nuevo Mundo; pero al propio tiempo excitábase el interés del más detenido examen, al ver allí patente por sus restos la vida pasada de aquellas naciones que ocuparon tan dilatados espacios del planeta. [Sentenach 1898: XXXVII].

Aparte de los salones referidos, el edificio contiene “instalaciones complementarias” con secciones documentales, “no faltando tampoco instalaciones iconográficas”. Todo esto no podrá sino despertar la curiosidad del visitante que, pudiendo establecer comparaciones entre los distintos pueblos indígenas (un “método comparativo” muy en boga entonces), hallará “puntos de contacto” entre los mismos, desvelando “influencias y semejanzas demostradoras de las conexiones entre ellos habidas”³⁹, motivos que procuran intensa “excitación científica” al estudioso (Sentenach 1898: XXXVII), en un evento en que la América precolombina es elemento nuclear (Sentenach 1892a: 15); recordemos que la exposición pretende reflejar “con la exactitud posible la [...] civilización que alcanzaron los pueblos del nuevo mundo antes del Descubrimiento y durante las principales conquistas europeas del siglo XVI” (Delegado General 1891).

³⁹ Vemos en este “método comparativo”, no el modelo evolucionista de fases de desarrollo cultural independientes, sino un paradigma difusionista, más cercano al positivismo, ya que cuenta con el “contacto cultural” como elemento definitorio de la cultura de un lugar. En ese sentido es siempre más materialista que el evolucionismo, que interpreta los hechos desde una “trascendencia” del espacio-tiempo: unos mismos fenómenos surgen necesariamente en lugares diversos, en tiempos diversos, sin contacto alguno entre sí.

La exposición pretende, entre otras cosas, esclarecer “el *gran misterio...* de la América precolombina”, tratando de “explorar la América anterior al descubrimiento” (Mélida 1892: 12), y así, “reconstruir el estado de civilización y cultura que alcanzaban, al encontrarse, los pueblos conquistados y los pueblos conquistadores” (*Plano de la Exposición...* 1892: 1). Sabemos que, entre sus objetivos manifiestos, la exposición se propone resolver distintos “enigmas” científicos con el uso de disciplinas “modernas” como la arqueología y antropología (*Plano de la Exposición...* 1892: 1-2).

Participan dieciséis países americanos y europeos (entre éstos últimos, sólo Portugal, Alemania, Austria, Dinamarca y Suecia) (Bernabéu 1987: 98; Cabello 2001: 310). Por motivos prácticos, las piezas son clasificadas por país, ya que favorece los intereses de cada nación el no mezclar sus tesoros con los de otras. Cada colección cuenta con salas propias que ocupan la periferia de la planta baja. A pesar de la intención inicial, finalmente la disposición no obedece a ningún sistema de “clasificación geográfica”; una carencia de rigor estructural señalada por el propio personal de la exposición (Mélida 1892: 12; Sentenach 1892b: 18). En las distintas habitaciones del museo los objetos se muestran en vitrinas, sobre el mobiliario o incluso colgando de las paredes, en una exposición que, por el gran número de piezas que contiene, tiene cierto aire “barroco”. Fotografías, estatuas, canoas, cerámicas, barcos en miniatura e incluso cabezas reducidas forman parte de la muestra (*Catálogo general* 1892: 57 - 58⁴⁰; Hoyos 1900: 351).

Hay una representación desigual entre países: mientras EE UU cuenta con seis salas y México con cuatro (aportando unos 15.000 y 20.000 objetos respectivamente), otras delegaciones como Nicaragua y Ecuador sólo ocupan una. En cuanto al total de piezas expuestas, su número “se acerca a doscientos mil” (*Plano de la Exposición...* 1892: 2). Cada país envía un delegado y algunas de las colecciones privadas cuentan con representantes que, de viva voz, aportan explicaciones de los contenidos. Ésta es una ocasión única para que el investigador entre en contacto con realidades científicas a las que normalmente no tiene acceso.

⁴⁰ Nos referimos al apartado de la Nación Española.

En el plano etnológico, una de las aportaciones más interesantes es la realizada por EE UU. Stewart Culin, director del gabinete de arqueología y paleontología de la Universidad de Pensilvania, que envía muchos útiles de piedra de Delaware, Ohio y Florida, objetos cuya datación temporal deja sin especificar. También Zelia Nuttall, arqueóloga y antropóloga norteamericana, especializada en Mesoamérica y en las culturas pre-aztecas, envía piezas de su colección junto a documentos, entre los que se encuentra un libro ilustrado sobre “la *Vida que los indios antiguamente hacían, y supersticiones y malos ritos que tenían y guardaban*”. Además, el apartado etnológico de EE UU contiene material fotográfico de tribus como los apaches y los “pieles rojas” (Sentenach 1892b: 17). La última sala de EE UU, llamada Hemenway (que expone los objetos de la expedición del mismo nombre)⁴¹, es la más relevante desde el punto de vista etnológico. Esto se debe, entre otras cosas, al hecho de que el público recibe explicaciones de viva voz del etnólogo de la expedición, Dr. J. Walter Fewkes⁴², hecho que causa impacto entre los asistentes. Fewkes, como miembro de la expedición,

acepta con entusiasmo su cometido, parte para el pueblo de los Yo-pi, vive dos años entre ellos, se asocia a sus congregaciones, no pierde detalle de sus ceremonias, estudia todas las creencias e instituciones de aquellas gentes, recoge sus más característicos restos, y escribiendo sobre todo esto curiosísimos folletos y libros, ilustrados con fotografías sacadas hasta con peligro de su vida, y cantos tomados al fonógrafo, nos presenta la interesantísima instalación conocida con el nombre de Salón Emenway. [Sentenach 1892b: 17].

Las palabras de Narciso Sentenach señalan uno de los primeros contactos de la intelectualidad española con la antropología cultural moderna –en este

⁴¹ Mary Tileston Hemenway (1820-1894), viuda adinerada que financió una expedición de investigación al suroeste de EE UU (en Arizona, provincia de Tusayán). Llevada a cabo entre 1886 y 1894, contó con distintos especialistas, entre ellos historiadores, antropólogos físicos y etnólogos. La expedición contaba con dos variantes: una arqueológica y otra etnológica (*Catálogo de los objetos etnológicos y arqueológicos exhibidos por la expedición Hemenway* 1892: 6). Su hijo fue August Hemenway (1853-1931), filántropo que colabora con Boas en financiar *American Anthropologist* (Boas 1974e: 304).

⁴² Jesse Walter Fewkes (1850-1930), investigador formado como zoólogo en Harvard, se especializa luego en etnología y arqueología. Considerado por Boas como uno de los tres grandes especialistas estadounidenses en arqueología a fecha de 1905 (Boas 1974d: 292). En la expedición Hemenway estudia la vida y costumbres de los zuñi y los Hopi. Realiza las primeras grabaciones fonográficas de canciones zuñi, algunas de las cuales serán expuestas en la exposición de 1892.

caso de corte evolucionista cultural—. Fewkes trata de probar que los indios hopi por él estudiados permanecen en el mismo “nivel evolutivo” imperante a la llegada de los españoles a América (Fewkes 1892: 59). Se trata de una comunicación de primera mano de un trabajo de campo de reconocido prestigio. La sala, con Fewkes a la cabeza, ofrece información sobre las costumbres, ritos y creencias de los nativos. La reacción de Sentenach es la de un genuino antropólogo, por la curiosidad e interés con que acoge la instalación. Un impacto real que influirá en sus propias investigaciones:

Es curiosísimo y ameno oír de labios de Mr. Fewkes, delante del modelo del pueblo de los Yo-pi, que hemos visto en la sala iconográfica, indicarnos la casa en que él vivía, las calles que frecuentaba, el lugar donde se reunían sus convecinos para sus fiestas y ritos, el camino que conduce al pueblo, y las costumbres y preocupaciones de sus sencillos habitantes. [Sentenach 1892b: 17].

Encontramos aquí una recreación de la experiencia de campo que otorga un sentido de inmediatez cuyo impacto es inestimable. Una sección que es la de mayor valor etnológico, además, porque en su catálogo cada objeto material anotado (útiles, vestidos y demás artefactos) posee su pertinente explicación antropológica (en su vertiente cultural). Por cada elemento material expuesto se ofrece un contexto cultural e ideológico en el que queda enmarcado. No se trata únicamente de exhibir objetos, sino que hay una interpretación de cada elemento en un contexto más amplio. Entre los materiales aportados se encuentran documentos, elementos de cultura material y cerámicas de diversos tipos, además de fotografías y grabaciones fonográficas (*Catálogo de los objetos etnológicos y arqueológicos exhibidos por la expedición Hemenway* 1892; Fewkes 1892: 60).

Debemos tener en cuenta que la exposición resulta significativa y fértil, no sólo desde la perspectiva española, sino que cada delegación nacional sigue una metodología propia a la hora formar sus catálogos. La delegación colombiana, por ejemplo, trata de “penetrar el simbolismo de las teogonías de los indígenas, escudriñar sus costumbres y tradiciones” a través del estudio de su cultura material (*Catálogo general* 1892: 6⁴³), siendo su gran reclamo una

⁴³ Nos referimos al apartado de la República de Colombia.

serie de piezas de oro tomadas de sepulturas quimbayas (Cabello 1993: 15; 1994: 189; 2001: 310; *Catálogo general* 1892: 9; García y Jiménez 2009: 88; Mérida 1893).

En general, las aportaciones de las delegaciones europeas son menos abundantes, dada la poca actividad colonial de dichos países en América (exceptuando Portugal). A pesar de ello, encontramos figuras importantes del americanismo antropológico en la exposición que participan como miembros de delegaciones extranjeras. Concretamente, llama la atención el caso de Eduard Seler⁴⁴ que como delegado alemán asiste al certamen, siendo responsable de elaborar el pertinente catálogo (*Catálogo general* 1892: 13⁴⁵). Estas figuras no sólo aportan ideas o materiales sino que además aprovechan la ocasión para examinar por sí mismos algunos de los elementos presentados por los distintos países (*La Iberia* 1893: 3).

En el caso de España, el gran proveedor de materiales etnográficos será el Museo Arqueológico Nacional⁴⁶ cuyos materiales habían sido previamente transferidos desde el Museo de Ciencias Naturales creado en 1771 –con el nombre de Real Gabinete de Historia Natural– por Carlos III gracias a una concesión de Pedro Franco Dávila (1711-1786) (Amador 1868: 212-213; Barril 1993: 46; Cabello 1993: 11, 14; 1994: 184-185; 2001: 305; *Catálogo general* 1892: 4; *El Imparcial* 1867: 1; Orovio 1867: 1; García y Jiménez 2009: 85-86; López-Ocón 2003: 173; Martínez 2002: 267; *Mercurio de España* 1786: 484-485; Ortiz y Sánchez 1994: 489; *Semanario Pintoresco Español* 1844: 11-12)⁴⁷. La

⁴⁴ Eduard Seler (1849-1922), eminente antropólogo, etnohistoriador y lingüista alemán, conocido por sus aportaciones fundacionales al ámbito de la etnografía e historia de Mesoamérica. Jefe de la sección Americana del Museo Etnológico de Berlín, lleva a cabo aportaciones a la arqueología americana (Ballesteros y Ballesteros 1913: 155; Vélez 2007: 376) y participa también en el Congreso de Americanistas de Huelva (1892) (Fabié 1892: 352-354).

⁴⁵ Nos referimos al apartado de Alemania.

⁴⁶ De ahí el gran número de colaboradores asociados a dicha institución.

⁴⁷ Pedro Franco Dávila (1711-1786), coleccionista autodidacta nacido en Guayaquil, de padre español y madre criolla. Tras la muerte de su padre se instala en París y viaja por Europa visitando los diversos gabinetes y museos de la época. En el proceso de reunir una gran colección se endeuda, por lo cual ofrece su colección al rey Carlos III con la condición de ser nombrado director de la misma (Barril 1993: 46). Se sabe de otro gabinete anterior (1752) dirigido por Antonio de Ulloa (Amador 1868: 214-215; Barril 1993: 44; Cabello 1984: 28; 2001: 305; García y Jiménez 2009: 86).

mayoría de estas piezas fueron obtenidas gracias a la labor realizada por “el rey ilustrado”, recogidas en expediciones (como la de Malaspina) o tomadas como donativos de otras naciones (Barril 1993: 45; Cabello 1993: 14; *Catálogo general* 1892: 3-4; Jiménez Villalba 1994: 207-208; López-Ocón 2003: 179; Pino, comunicación personal, mayo 2013). También se exhibirán objetos obtenidos por Jiménez de la Espada en su famosa expedición, junto a diversas donaciones, ya sean de países amigos o de personas privadas (Amador 1868: 219; Cabello 1993: 14; 2001: 310; *Catálogo general* 1892: 3-4; García y Jiménez 2009: 88; Jiménez Villalba 1994: 210)⁴⁸. Como delegación organizadora, España exhibe una cantidad importante de piezas, tanto documentales como etnográficas.

Otra participante de peso es Portugal, que además de resaltar la importancia de su nación en los avances de la geografía y la navegación, pretende contribuir “al estudio de la etnografía americana por medio de una colección de artefactos indígenas, traídos principalmente del Brasil”. La sección portuguesa se divide en cuatro apartados, de los que el segundo será la “sección de etnografía americana” (*Catálogo general* 1892: 3-4)⁴⁹, integrada por elementos de cultura material (*Catálogo general* 1892: 7).

México, como enclave privilegiado, tendrá un papel protagonista, contribuyendo con gran número de estatuas (muchas de éstas copias de las originales), códices⁵⁰ y distintos materiales (una réplica de la Piedra del Sol será expuesta en el llamado “jardín” [*Exposición Histórico-Americana de Madrid* 1892, Material gráfico 1892: fotografía 7]). Se trata de una extensa aportación. Si sumamos los dos primeros tomos de su catálogo, sus páginas alcanzan las 855 (*Catálogo de la Sección de México* Tomo I 1892; *Catálogo de la Sección de México* Tomo II 1893). No sólo los españoles se servirán de su generosidad, sino que el evento constituirá “todo un hito científico en la antropología mexicana” (Ramírez Losada 2009: 273).

⁴⁸ Nos referimos al apartado de la Nación Española.

⁴⁹ Nos referimos al apartado del Reino de Portugal.

⁵⁰ Uno de los cuales es proporcionado por el presidente mexicano, Porfirio Díaz.

Además, México ofrece, como “parte del programa”, “una colección de cráneos” cuya historia y procedencia exacta no queda del todo clara (*Antigüedades mexicanas* 1892: IV). Los elementos de antropología física también tienen su lugar en la exposición. Como ya hemos señalado, entre la muestra (de la delegación española) se encuentran cabezas reducidas y diversos cráneos, traídos sobre todo del Ecuador; donados para la ocasión por instituciones como el Museo de Ciencias, o por colecciones privadas (*Catálogo general* 1892: 57 - 58⁵¹; Hoyos 1900: 351).

Al analizar los contenidos de la exposición comprobamos la importancia intelectual que ésta tuvo y el modo en que sirvió de estímulo para el americanismo finisecular, provocando una verdadera “moda americanista” (Casado 2006: 110; Jiménez Villalba 1994: 211; Peiró 2013: 25). Esta influencia o estímulo toma diversas direcciones, pues, como hemos visto, no sólo los investigadores españoles encuentran material interesante con el que trabajar. Los demás países participantes hallan también un terreno fértil de trabajo, ya sea elaborando los propios catálogos nacionales o contemplando lo expuesto en las salas del Paseo de Recoletos.

El éxito de la exposición permitirá, a partir de su clausura el 3 de febrero de 1893, que ésta se “refunde” en una Exposición Histórico-Natural y Etnográfica, que permanecerá abierta al público hasta el 30 de junio de 1893 (Bernabéu 1987: 97; Mérida 1893: 93; Ramírez Losada 2009: 275). En última instancia, el centenario sirve para aglutinar una enorme cantidad de materiales y figuras intelectuales cuyos discursos constituirán una herramienta de ilustración tanto para investigadores como para gente de a pie⁵².

⁵¹ Nos referimos al apartado de la Nación Española.

⁵² Por ejemplo, Rubén Darío visita España por primera vez durante el centenario, como comisionado de Nicaragua (Calderón 1984: 67-68).

MANUEL ANTÓN Y FERRANDIZ: *ANTROPOLOGÍA DE LOS PUEBLOS DE AMÉRICA* (1891). LAS CONFERENCIAS DEL ATENEO DE MADRID

Manuel Antón y la primera institucionalización de la antropología española

En cuanto a la producción antropológica del centenario, ésta queda enmarcada en la serie de conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid en la sección “Descripción de América”, a la que ya hemos hecho referencia. Entre éstas prestaremos especial interés a la pronunciada por Manuel Antón y Ferrándiz (1849-1929), el primer catedrático de antropología en España⁵³. Pronuncia su conferencia *Antropología de los pueblos de América* el 19 de mayo de 1891.

Manuel Antón, antropólogo con primera instrucción en las ciencias físicas y naturales, es precursor en España de la antropología como “parte de la Historia Natural” (Antón 1891: 5), sirviendo de “precedente de la Antropología americanista en España” (Vélez 2007: 156)⁵⁴. A pesar de no ser un antropólogo cultural, tendrá en cuenta la etnología como disciplina integrada en un contexto científico-naturalista (Puig-Samper y Galera 1983: 9; Ortiz 1987: 169, 177; Ronzón 1991: 67, 313).

Si queremos entender la historia de la antropología cultural española será necesario localizar ésta, hasta mediados del siglo XX, como un departamento estanco o rama de disciplinas de “mayor entidad”. En este caso, Antón, interpreta la etnología desde una perspectiva biológica, es decir, como manifestación del hombre en cuanto organismo natural. Es por ello que antes de comentar la conferencia propiamente, atenderemos al contexto en que se pronuncia y el universo conceptual en que se mueve su autor.

Antón trata de entender la realidad humana desde un paradigma positivista que aspira a una ciencia en sentido estricto, inspirada en modelos como pueden ser la física o las ciencias naturales más avanzadas. De acuerdo con esto la antropología sería una rama más de la zoología (Ballesteros y Ballesteros 1913:

⁵³ Antropología como rama de la Historia Natural, como luego veremos.

⁵⁴ Un interés puntual por América que vendría determinado por su participación en el ciclo de conferencias realizadas en el Ateneo.

158; Ortiz 1987: 171; Puig-Samper y Galera 1983: 9-10; Ronzón 1991: 20). Como ocurre con el surgimiento de la sociología de Auguste Comte a mediados del siglo XIX (llamada en un principio “física social”), se trata de la aplicación de metodologías propias de las “ciencias naturales” al ámbito de lo humano; enfoque que aspira a la realización de ingentes descubrimientos. Como indicador de esto, destacamos que Antón cree hallar los orígenes de la antropología en Aristóteles; no en Aristóteles como filósofo político o moral, sino en su trabajo como naturalista (Aranzadi y Hoyos 1893: 12). De acuerdo con este enfoque, los aspectos materiales serán los que mayor relevancia tengan, ya sea con respecto a la antropología física (estudio del hombre en su aspecto mensurable como organismo biológico) o desde el análisis de la “cultura material” (herramientas o útiles de fabricación humana). En cuanto a una “dimensión psicológica” o “espiritual”, queda ésta relegada a un segundo plano, en gran medida por sus propiedades no cuantificables, no ajustadas a una metodología científica.

Teniendo en cuenta las distintas categorías antropológicas discernibles ya desde el siglo XVII, la escuela de Antón distingue entre antropología general (dividida en antropología física y etnología, con sus respectivas subdivisiones)⁵⁵, antropología descriptiva y antropología filosófica (Ronzón 1991: 362); su antropología general siendo deudora de las sucesivas definiciones realizadas por Blumenbach, Broca, Quatrefages y Topinard⁵⁶ (Aranzadi y Hoyos 1893: 7-8; Pérez de Barradas 1946a: 1). Una influencia de la escuela francesa que obedece a su formación intelectual. La etnografía y etnología, de acuerdo con este planteamiento, serían subdivisiones de la antropología general. Algo que irá cambiando en España a principios de la primera década del siglo XX, con la introducción de ideas extranjeras que abogan por una separación cada vez más diferenciada entre el plano cultural y biológico. En España hallamos ya en 1911 una conciencia de la existencia de dos antropologías diferenciadas: una física y

⁵⁵ La etnología de algún modo corresponde a una etología aplicada al hombre (Pérez de Barradas 1946a: 6-7).

⁵⁶ Todas ellas definen la antropología como parte integrante de la llamada Historia Natural (Aranzadi y Hoyos 1893: 8; Pérez de Barradas 1946a: 6).

otra política (cultural) –ésta última vinculada a la historia en cuanto que le sirve de ciencia auxiliar (Ballesteros y Ballesteros 1913: 158-159).

Manuel Antón nace en la localidad alicantina de Muchamiel, el 29 de diciembre de 1849. Durante su niñez estudia tanto en Alicante como en Valencia, acabando el bachillerato en el Instituto Cardenal Cisneros de Madrid. Tras doctorarse en “Ciencias Físico-químicas” en 1876, y seducido por la polémica despertada con la introducción en España de las teorías evolucionistas⁵⁷, decide modificar su objeto de estudio, interesándose por las ciencias naturales (la química estaba teniendo efectos perniciosos sobre su salud, lo que se convierte en una razón añadida). Tan sólo tres años después, el 18 de abril de 1879, es nombrado Ayudante segundo del Museo de Ciencias Naturales. Por otra parte, se convierte en Auxiliar interino de la Facultad de Ciencias el 8 de octubre de 1881, posición que toma “en propiedad” el 13 de marzo de 1883. Desde 1879 hasta 1883, Antón imparte clases de Anatomía comparada, Entomología, Zoología General, Moluscos y Zoofitos, y Mineralogía y Botánica; clases por las que no recibe remuneración alguna (*La Época* 1883a: 2; “Petición de subvención” 1883). Antón logra, además, doctorarse en Ciencias Naturales por la Universidad Central en 1883.

En este periodo publica artículos en el ámbito de la malacología (Ortiz y Sánchez 1994: 70) –área de especial interés para el propio Lamarck (Gould 2004: 196)–, siendo discípulo de Lucas de Tornos, famoso malacólogo y miembro fundador de la Sociedad Antropológica Española (1865) (Glick, Ruiz y Puig-Samper 1999: 165)⁵⁸. También en 1883 participa en una expedición científica en Marruecos como zoólogo y botánico⁵⁹, que le sirve de acicate para interesarse por la antropología (Calderón 1984: 62; Ortiz y Sánchez 1994: 70;

⁵⁷ Antón, de acuerdo con la escuela francesa, preferirá el transformismo de Lamarck, a pesar de considerar a Darwin un científico revolucionario, comparable a Newton (Glick, Ruiz y Puig-Samper 1999: 165). Seguirá la tendencia más moderada de Quatrefages (Ortiz 1987: 29), que acepta solo ciertos aspectos de la teoría darwinista, considerándola inacabada y sometiéndola a crítica (*The American Naturalist* 1881: 643-644).

⁵⁸ Se funda una sociedad del mismo género en Sevilla el 4 de octubre de 1871 (*Guía de Sevilla* 1873: 151; Lisón 1977: 153).

⁵⁹ Probablemente sea ésta la dirigida por el entomólogo Ignacio Bolívar y Urrutia, que contó con nueve miembros (*La Época* 1883b: 3).

Puig-Samper y Galera 1983: 72)⁶⁰. Curiosamente, en esas mismas fechas una junta de profesores del Museo de Historia Natural, donde se imparten las ciencias naturales, decide crear una Sección de Antropología para la que piensan en Antón. Remitámonos a sus propias palabras:

El año 73, la junta de profesores del Museo de Ciencias naturales se dirigió en comunicación oficial al Gobierno pidiéndole el establecimiento de una cátedra de Antropología. Aquella petición, aunque fue bien acogida, no dio resultado práctico. Transcurrieron los tiempos, a medida de lo cual iba aumentando el desenvolvimiento de esta ciencia y nos encontrábamos con que nuestro establecimiento científico –el primero de la nación– carecía de una enseñanza en Antropología, ciencia la más importante de todas las ciencias naturales.

En tal estado se hallaban las cosas cuando se pensó por la antedicha junta, el año 83, en reunir las colecciones de antropología que existían en el museo repartidas por las secciones de vertebrados. Más al llevar a la práctica tan laudable propósito se tropezó con la dificultad de no tener un especialista que habiéndose dedicado a estos estudios pudiera organizar la nueva colección. Se acordaron de mí para esta labor y yo la acepté. Me marché al museo de París donde explicaba a la sazón A. Quatrefages y me cupo la satisfacción de asistir a su curso y a su laboratorio trabajando allí con R. Veneau [Apuntes 1892: 3-4]

⁶¹.

Tal y como queda expresado, Antón marcha al Laboratorio de Antropología del Museo de Historia Natural de París en 1883 –un laboratorio fundado en 1793 a instancias del gobierno revolucionario (Gould 2004: 319)– donde estudia a las órdenes de J. L. A. de Quatrefages⁶² y R. Verneau⁶³ (Apuntes 1892: 3-4; Castañeda 1929: 403; Glick, Ruiz y Puig-Samper 1999: 165; Ortiz y Sánchez

⁶⁰ Consideramos que su viaje no es sino un estímulo más para su vocación antropológica, ya que, en ese mismo año, la junta de profesores del Museo de Ciencias Naturales lo selecciona para ocuparse de la nueva Sección de Antropología del museo (Apuntes 1892: 3).

⁶¹ No podríamos considerar especialista a alguien que hubiese empezado a interesarse por la antropología ese mismo año. Por otra parte, vemos la presión que ejerce el “entorno” a la hora de institucionalizar la antropología en España. A pesar de no nombrar países ajenos en este fragmento, deducimos que mucha de la presión por formalizar estos estudios viene del contraste entre la situación española y la francesa, entre otras naciones; siendo una élite intelectual la que inicia el proceso de institucionalización.

⁶² Jean Louis Armand de Quatrefages (1810-1892), naturalista francés de corte conservador (*The American Naturalist* 1881: 643). A partir de 1855 ocupa la cátedra de Antropología y Etnografía del Museo de Historia Natural de París. Sigue un patrón científico-descriptivo cuyos resultados tienen cierta vigencia, aunque sus teorías etnológicas carecen de valor a día de hoy. Con todo, en España se seguirá haciendo referencia a su trabajo hasta los años sesenta del siglo XX.

⁶³ René Verneau (1852-1938), antropólogo que se inicia en la botánica, la química y la medicina. Influido por las ideas de Gobineau, Quatrefages y Broca, se interesa por la antropología en su dimensión biológica. Tras un viaje a las islas Canarias en 1876, inicia estudios sobre los Guanches, hecho que le vincula a España para el resto de su vida. Imparte clases desde 1879 en el Museo de Historia Natural de París.

1994: 70; “Petición de subvención” 1883; Ronzón 1991: 303), precisamente en una etapa de “prodigioso desarrollo de la antropología física” (Llobera 1989: 90). Éste último queda complacido con él ya que le encarga dar un curso práctico en su ausencia (Apuntes 1892: 4). Según Bonilla y San Martín, Verneau afirma de Antón “que nunca había tenido en su laboratorio escolar otra personalidad de mayor mérito” (citado en Castañeda 1929: 403).

Obtiene en París una formación en metodología científica que cumple exigencias estrictamente positivistas. En su estancia parisina se forma en la antropometría craneal de la escuela de Broca (Puig-Samper y Galera 1983: 72; Ortiz y Sánchez 1994: 72), cuyo ascendiente en la “escuela española” del siglo XIX será crucial (Lisón 1977: 111; Puig-Samper y Galera 1983: 72; Ronzón 1991: 56)⁶⁴. De hecho, será la influencia de esta corriente la que explique la tendencia hacia la antropología física patente en la España del siglo XIX (ya sea en la “primera antropología” médica de Pedro González de Velasco⁶⁵ o en la posterior escuela naturalista de Antón) (Ortiz y Sánchez 1994: 71; Ronzón 1991: 56). Tras regresar de París, se encarga de organizar los objetos de la Sección de Antropología del Museo⁶⁶, cuyas piezas etnográficas provienen, en gran parte, de la expedición al Pacífico realizada por Jiménez de la Espada (Amador 1868: 219; Ortiz 1987: 198; Ortiz y Sánchez 1994: 71; Pino, comunicación

⁶⁴ Paul Broca (1824-1880), médico, anatomista y antropólogo francés, fundador de la Sociedad Antropológica de París (1859). Como antropólogo físico es conocido por sus aportaciones a la antropometría craneal, desarrollando instrumentos y métodos de medición; considerado uno de los representantes del racismo científico del siglo XIX. A día de hoy es reconocido por haber localizado la llamada “zona de Broca”, ubicada en el lóbulo frontal y que sería el “centro del habla humano”. Descubrimiento que realiza siguiendo directrices material-positivistas, suponiendo una relación directa entre la constitución material del cerebro y el comportamiento.

⁶⁵ Pedro González de Velasco (1815-1882), médico y antropólogo español fundador del Museo Antropológico –hoy el Museo Nacional de Antropología– en 1875; hecho que lleva a cabo con medios económicos propios. Los orígenes de la antropología física en España están vinculados a la medicina pues se considera que conociendo al hombre de modo íntegro pueden curarse mejor las enfermedades (Rebok 1996: 89, 91). Por otra parte, la asociación histórica entre la profesión médica y el humanismo vanguardista en Europa es bien conocida.

⁶⁶ Existe en este punto una problemática que es necesario aclarar. Distintos textos, probablemente siguiendo a Adolfo Bonilla y San Martín (Bonilla 1917), afirman que es Antón el que crea la sección, habiendo sido en realidad idea de la junta. Dicha interpretación acepta, además, que el viaje a París está desvinculado de la fundación del departamento, siendo producto de los trabajos personales de Antón, al margen de las instituciones. Nosotros preferimos seguir las informaciones expuestas en los apuntes de las clases de Antón por responder a un discurso más inmediato y cercano en el tiempo, junto con los datos que aparecen en el propio expediente de Antón (Apuntes 1892; “Petición de subvención” 1883).

personal, mayo 2013; Puig-Samper y Galera 1983: 72; Ronzón 1991: 303)⁶⁷; materiales que, como ya hemos visto, serán expuestos en la Exposición Histórico-Americana. En cuanto a material documental, el museo logra hacerse con la biblioteca del doctor González Velasco (Puig-Samper y Galera 1983: 303; Ortiz 1987: 29; Ronzón 1991: 303). Tras este éxito institucional, la junta del museo realiza una nueva petición formal al gobierno para que instaure una cátedra de antropología de carácter público.

Ya desde 1885 Antón imparte clase en una “cátedra libre” de Antropología, que sirve para fundar el primer laboratorio antropológico (Pérez de Barradas 1946a: 513; Puig-samper y Galera 1983: 73; Ortiz y Sánchez 1994: 71; Romero de Tejada 1992: 18); cátedra de tipo “particular a la manera de las universidades alemanas” (Apuntes 1892: 4). Es en su primer curso lectivo (realizado en una buhardilla de la calle Aduana), donde conoce a Luis de Hoyos Sáinz⁶⁸, que ofrece una descripción del mismo en clave esotérica:

En aquella buhardilla reuníanse los que pudiéramos llamar iniciados en la nueva ciencia [...] nosotros como acólitos del oficiante en aquella catequesis de la difusión antropológica que celebraba sesiones públicas o conferencias dadas por Antón en una típica sala de estilo Carlos III (citado en Ortiz 1987: 29).

Esta descripción en que equipara la “nueva ciencia” a una forma de misterio religioso sólo para “iniciados” nos da la clave de lo inusual de dicha disciplina en la España de entonces. Como eco de los nuevos trabajos realizados en países como Francia y Alemania, una corte de eruditos lucha por institucionalizar en España esta novedosa rama de la ciencia. Será como respuesta a la tercera petición por parte de la Junta de profesores del museo que el gobierno se comprometa a la creación de una nueva cátedra de antropología (la primera en España con ese nombre) en 1892 (*La Época* 1892e: 3; *El Heraldo de Madrid* 1892: 3; Ortiz 1987: 28-29; Ortiz y Sánchez 1994: 72,

⁶⁷ Para ilustrar el contexto de la historia natural española al que pertenece Antón, es significativa la fundación, en 1871, de la Real Sociedad Española de Historia Natural, que sigue activa todavía a día de hoy (López-Ocón 2003: 11).

⁶⁸ Luis de Hoyos Sáinz (1868-1845), intelectual y antropólogo de corte regeneracionista, primera figura de la antropología española de principios de siglo. Escribe la primera tesis antropológica jamás realizada en la Universidad de Madrid sobre “Los cráneos normales y deformados del Perú” (Ortiz 1984:21). Desde 1895 es catedrático en Agricultura en el Instituto Figueras, y entre sus intereses está la antropología física, la zoología, la prehistoria, el folclore (Pérez de Barradas 1951: 521).

491; Apuntes 1892: 4; Puig-Samper y Galera 1983: 73; Romero de Tejada 1992: 18); medida tomada, en gran parte, como consecuencia de las conferencias realizadas por Antón, durante el IV Centenario (Glick, Ruiz y Puig-Samper 1999: 165)⁶⁹. La resonancia que éstas pudieran tener entre autoridades políticas y universitarias de primer rango, como Cánovas o Sánchez Moguel, podría haber sido decisiva. Recordemos que la conferencia tiene lugar en mayo de 1891, una cercanía en las fechas que sugiere una clara vinculación entre el centenario y la instauración de la cátedra.

Antropología de los pueblos de América anteriores al descubrimiento (1891)

La relación entre Manuel Antón y el Ateneo de Madrid es una de carácter prolongado y fructífero. Tenemos referencias a conferencias suyas en el Ateneo ya en 1889 (“Razas oceánicas. -Los Tasmanios”) (*La Época* 1889: 3; *La Monarquía* 1889: 2; Villacorta 1985: 248), momento desde el cual se convertirá en un asiduo conferenciante, analizando lo más diversos temas (Villacorta 1985: 122, 197, 199). Siendo Antón representante de una disciplina tan novedosa no es extraño que el Ateneo, como institución vanguardista, contase con sus servicios. En el caso del centenario, la conferencia la realiza Antón a petición de Cánovas del Castillo y Sánchez Moguel (Antón 1891: 5). La misma tiene lugar el 19 de mayo de 1891 y se ocupa, no sólo de la antropología como rama de la Historia Natural, sino que aporta información etnográfica valiosa, siendo el elemento de mayor interés su contribución a la historia de la antropología.

Nada más comenzar su exposición, y en este sentido, Antón ofrece una de las claves, no sólo de su conferencia, sino del centenario mismo: el importante papel desempeñado por España en la historia moderna (en este caso, reflejando aportaciones nacionales a la ciencia). En primer lugar, Antón considera que la moderna Historia Natural inaugurada por Linneo y Buffon no habría sido posible sin “los grandes descubrimientos geográficos de las dos naciones hispánicas”. La nueva flora y fauna encontrada habrían servido como acicate para la

⁶⁹ Además de participar en las conferencias del Ateneo, Antón ejerce como vocal en el IX Congreso Internacional de Americanistas (Bernabéu 1987: 77).

elaboración de sistemas de clasificación (Antón 1891: 6), hecho fundamental en la historia de la ciencia⁷⁰.

Nuestro autor expresa, además, una amarga queja con respecto al papel al que se ha visto relegado España en cuanto al desarrollo de la antropología se refiere:

Bendishe, Topinard, Quatrefages, y cuantos han tratado la historia de la Antropología, con una injusticia de la que con razón nos doleríamos si no acusase un desconocimiento completo de cuanto á nuestro país se refiere, omiten los verdaderos trabajos de este ramo del saber hallados por doquier en los historiadores y naturalistas españoles que durante los siglos XVI y XVII se ocuparon de las cosas de América, y se empeñan en buscar los antecesores de Buffón y Blumenbach, fundadores de la Antropología moderna, en escritores, teólogos y médicos de sus respectivos países, cuyo objeto, al ocuparse del hombre, fué ciertamente muy distinto del que persigue el antropólogo, cuando están ahí nuestros historiadores de Indias, especialmente los naturalistas como Acosta y Fernández de Oviedo, que nos describen las razas humanas en sus distintos pueblos, apreciando sus caracteres físicos, intelectuales y morales con una exactitud y precisión que debe tomarse como ejemplo digno de imitación por los naturalistas modernos, y es motivo más que suficiente para señalarlos como los primeros científicos del Renacimiento que aportaron caudales valiosísimos para formar con ellos los primeros ejemplos de la Historia natural del hombre [Antón 1891: 6].

En Antón hallamos la primera reivindicación de los cronistas como precursores de la etnología y etnografía, algo que confirmarán posteriores investigadores tanto nacionales como extranjeros (Alcina 1964: 42; 1975a: 8; 1988: 44; Ballesteros Gaibrois 1957; 1973; 1975: 29, 32; Castro y Rodríguez 1986; Contreras, Pujadas y Terradas 2000: 55; Harris 1978: 111; Hoyos 1900: 222-229; Rowe 1965; Jiménez Núñez 2003: 101; Jiménez Villalba 1994: 205; Klor, Nicholson y Quiñones 1988; León-Portilla 1967: VIII; 1999; Lisón 1975: 80; 1977: 9; López-Ocón 2003: 51, 53, 55, 84-85, 101-103; Marzal 1998: 10, 49-395; Pericot 1936: 2; Palerm 1987a: 15; Pino 1974; Puig-Samper y Galera 1983: 18; Rebok 1996: 83; Rivera 1977: 11; Ruiz Lara 1986: 36; E. S. Thompson 1962; Todorov 1985: 175, 223, 241)⁷¹, destacando el papel llevado a cabo por España

⁷⁰ Pardo Tomás y López-Ocón ofrecen una visión muy similar de este proceso unos cien después, dando, por ejemplo, especial relevancia a la misión científica de Francisco Hernández de Toledo (1514 a 1517-1578) (López-Ocón 2003: 92).

⁷¹ Algunos historiadores como Palerm hablan del reconocimiento de los cronistas españoles como etnógrafos como fruto del desarrollo de las “etnologías nacionales” de los países hispanoamericanos (Palerm 1980b: 183). Sin embargo, Antón se les adelanta. La postura de Antón es también una de las bases de la antropología franquista posterior que enfatiza el rol de

en la historia de la ciencia –como ya hemos visto, una característica del centenario que ya dominaba la Sociedad Geográfica de Madrid (López-Ocón 2003: 312-313). Como queda de manifiesto en el texto, no entiende la antropología en su carácter exclusivamente físico, sino que incluye una dimensión “intelectual y moral”; según dice, “en nuestros historiadores de Indias se contiene la Antropología de América bajo todos sus aspectos” (Antón 1891: 7).

En este sentido, considera que la mayor aportación llevada a cabo por los cronistas se encuentra precisamente en el ámbito de la etnología. Éstos analizan, no sólo los caracteres “físicos, intelectuales y morales” del indio americano, sino también sus formas de organización social. A sus ojos, los historiadores españoles se esfuerzan particularmente en recalcar aspectos “intelectuales, morales y sociales”, mientras aportan menos al conocimiento de la antropología física (por falta de una metodología adecuada en la época) (Antón 1891: 8). Entiende, por tanto, que España contribuye decisivamente al desarrollo de la etnografía y etnología americanas, y no tanto al campo de la antropología como apéndice de la Historia Natural. Para Antón, a fecha de 1891, los avances en etnología americana, apenas han aportado nada a lo ya explicado por los cronistas del siglo XVI y XVII (Antón 1891: 9).

En su planteamiento propiamente etnográfico, Antón atiende a la gran variedad de “razas” existente en América; variedad que achaca a la enorme diversidad de fauna, flora y climas, lo que prueba el papel que otorga al “medio” como determinante racial (relevancia de lo que hoy se comprende por fenotipo). Introduce la idea de que los pueblos americanos están constituidos por “razas mixtas” (Antón 1891: 10), concepto utilizado también por su discípulo Luis de Hoyos Sáinz (Hoyos 1900: 33, 231). Una idea, la de razas mixtas, que invita a la

España en el desarrollo científico internacional (Ibáñez 1941: 112; Sánchez Gómez 2008: 402). Como precedente al pronunciamiento de Antón tenemos las palabras de José Amador de los Ríos (1818-1878) en la *Revista de España* (1868) –siendo director del MAN– que ilustran la vinculación entre colonialismo y etnografía: “España [...] había contemplado [...] la múltiple cultura de todos los pueblos, atados allí por sus heroicos hijos al carro de los triunfos: la religión, las costumbres públicas y privadas, las artes industriales y aun las bellas artes, profesadas por todos aquellos pueblos, habían llamado desde los primeros días de su conquista la atención de nuestros populares historiadores, siendo en verdad deuda sagrada para España la obligación de transmitir a las venideras edades los monumentos que testificaban aún la existencia de tan peregrinas culturas” (Amador 1868: 216-217).

reflexión. ¿Se refiere acaso a razas impuras? ¿Existen las razas no mixtas? Alguno podría preguntarse si obedece esto a un planteamiento etnocéntrico que considera la raza propia como pura mientras las demás son “derivadas”. En realidad esta denominación obedece al modelo de clasificación imperante (clasificación de Cuvier admitida en Quatrefages) que establece tres razas básicas: blanca, amarilla y negra (Hoyos 1900: 33). Hablaríamos de etnocentrismo en cuanto que la blanca sería una de esas “razas base” (sin ser la única), a partir de las cuales surgen otras “mixtas” (con todas las connotaciones de “impureza” que ello pueda comportar).

Posteriormente, nuestro autor hace recuento de distintas posturas con respecto a la inteligencia y atributos del hombre americano. Mientras algunos investigadores consideran este colectivo de razas como claramente inferior, otros, como el mexicano Riva Palacio, hacen de la “raza indígena mejicana la primera del mundo por su capacidad intelectual” (Antón 1891: 13). Para dirimir la disputa, Antón hace uso de una interpretación de corte evolucionista. A pesar de que “encontramos en la época del descubrimiento de los pueblos americanos todas las formas sociales conocidas en los del antiguo continente”, existe un límite alcanzado en la escala de su evolución cultural. Si aceptamos con Antón, que “todas las partes de la humanidad han seguido la misma carrera, aunque ajustándose a las condiciones especiales del medio donde se desenvuelven”, y admitimos, a su vez, que los pueblos americanos no habían desarrollado una serie de avances tecnológicos y sociales que fuesen más allá de la Edad de Bronce⁷², comprendemos su posición, que no expresa explícitamente: el hombre americano se encuentra en una fase evolutiva netamente inferior a la del europeo (Antón 1891: 14-15).

A partir de aquí lleva a cabo una descripción de las diversas razas americanas, con sus rasgos físicos y sus costumbres⁷³. Esta segunda parte de la conferencia consiste, por tanto, en una descripción puramente etnográfica elaborada a base de otros escritos. Para ello hace uso de textos estándar de la

⁷² Se basa aquí en unos parámetros admitidos entonces para calibrar el nivel de desarrollo cultural de un pueblo o región, cuyas referencias fundamentales son el desarrollo técnico y el nivel de complejidad en la organización social.

⁷³ Integra así elementos de antropología física con otros de antropología cultural.

época, relativos a expediciones y a trabajo etnológico de campo, además de obras pertenecientes a antropólogos que, a su vez, toman sus datos de otras fuentes⁷⁴.

En su labor etnográfica, Antón adopta un discurso científico general alejado de nacionalismos y juicios de valor (a pesar del uso de algún adjetivo aislado: califica de “feos” a los Sioux [Antón 1891: 21]), hecho que otorga a la conferencia mayor longevidad que la que puedan atesorar otros textos de la época. Antón forma parte, si no del sector regeneracionista, sí del núcleo científico más alejado del espectro político. A pesar de su talante conservador, tiene una disposición típicamente positivista que confiere a su explicación un valor más allá de lo puramente sentimental. En ese sentido, nuestro autor representa una nueva generación de intelectuales, portadores de un nuevo género de valores.

No sólo eso, sino que realiza una estricta demarcación de las ciencias, por la que rechaza toda interpretación “teológica e histórica” del origen del hombre americano, ya que esta incógnita “no tiene solución, ni suele tenerla en sus respectivas ciencias. Tanto valdría preguntar a la Teología o a la Historia a que familia pertenece el maíz cultivado por los indios, o cual es el origen del yaguaraté, terrible fiera de la selvas americanas” (Antón 1891: 35)⁷⁵. En este punto, no sólo acota los campos de estudio propios de las diversas disciplinas intelectuales (restringiendo los “derechos” de otras especialidades a investigar en favor de la suya propia), sino que niega toda interpretación religiosa de aspectos que sólo deben incumbir a la ciencia; cosa no tan común en la España de entonces (y posterior). Como hemos visto, la introducción de elementos religiosos en el ámbito de las ciencias por entonces es cosa común; hecho que para muchos no parecía entrañar contradicción alguna. Antón pone de relieve

⁷⁴ Entre los nombres a los que hace referencia están: Quatrefages, Cessac, Bancroft, Powers, Morton, D'Orbigny, Lacerda, Peixoto y Rey.

⁷⁵ Esta referencia a la historia como no competente en el ámbito de la antropología demuestra el estricto elemento biológico de su pensamiento, además de una falta total de influencia del Historicismo (tan influyente entonces) en sus ideas. Por otra parte, da muestras del talante científico de Antón en una época que hace de la teología una disciplina plenamente operativa en cuanto a elementos de historia se refiere —pensemos en la idea de Providencia como motor de la historia.

dicha contradicción, remarcando a su vez una especialización de las ciencias más acorde con las tendencias dominantes en la Europa moderna.

Como ya hemos visto, su aportación más destacada, en cuanto a su originalidad y relevancia para la historia de la ciencia, es su defensa de los cronistas españoles como precursores y fundadores de la antropología. Curioso es que, perteneciendo Antón al ámbito de la antropología biológica, sea el primero en destacar este importante hecho que contribuye a una mayor autoconciencia del hombre occidental. Una aportación, en todo caso, no plenamente reconocida⁷⁶.

Por otra parte, Antón es importante para la antropología española por ser el primer catedrático español en esta disciplina y por la escuela antropológica –en sentido lato– que surge a partir de él. Entre sus discípulos destacarán Telesforo Aranzadi⁷⁷, Luis de Hoyos Sainz (1868-1945) y Francisco de las Barras de Aragón (1869-1955)⁷⁸, éste último sucesor suyo en la cátedra de antropología a partir de 1920 (Ortiz y Sánchez 1994: 139). Este grupo forma parte de lo que ha venido a llamarse la “Edad de plata de la ciencia española” (Ortiz 1987; Valiente 2007: 150)⁷⁹. De hecho, muchos de los eruditos participantes en el centenario están de algún modo asociados a esta corriente científica. El centenario sirve como manifestación del positivismo que se consolida en el país, y que encuentra una de sus expresiones en el estudio científico de América. Por otra parte, la

⁷⁶ Sus ideas parecen no haber tenido resonancia internacional dada la posición “excéntrica” que ocupa España en el ámbito de las ciencias (por ejemplo, no aparece referencia alguna a Antón en el famoso artículo de Howland sobre los orígenes renacentistas de la antropología). Entre los historiadores españoles algunos reconocen la importancia de los cronistas historiadores, como Fermín del Pino, Miguel Ángel Puig-Samper y Alcina Franch, aunque las referencias a Antón son escasas.

⁷⁷ Telesforo Aranzadi Unamuno (1860-1945), botánico, zoólogo y antropólogo español. Uno de los primeros discípulos de Antón, junto con Luis de Hoyos y primo hermano de Miguel de Unamuno. Entre otras cosas, se especializa en aspectos de cultura material y craneología vasca. Participa también en las conferencias del centenario con *La fauna americana* (Calderón 1984: 58).

⁷⁸ Francisco de las Barras de Aragón (1868-1945), botánico, geólogo, etnógrafo y antropólogo andaluz. Sucede a Antón en su cátedra de Antropología en 1919 (Valiente 2007: 105), puesto que ocupa hasta la guerra civil. Este conlleva el ser director del Museo Nacional de Antropología.

⁷⁹ Coincide con la edad de plata de la literatura. El premio Nobel conseguido por Ramón y Cajal en 1906 sirve de hito a este periodo; hecho que tuvo gran repercusión popular tras el “desastre del 98” (López-Ocón 2003: 301-303).

cátedra de Antón, instaurada a petición de unos pocos especialistas, será un elemento muy significativo en este sentido por ser un paso más en pos de la institucionalización de la ciencia en España.

Material antropológico destacable: 1891-1892

Como ya hemos señalado, las conferencias pronunciadas en el Ateneo entre 1891 y 1892 son el fruto más destacable del americanismo del centenario. Entre ellas, varias encierran cierto interés antropológico.

La primera a señalar es la pronunciada el 18 de febrero de 1892, relativa a la organización social y jurídica de los indios americanos en el momento de la invasión española. El conferenciante es Manuel Pedregal (1831-1896), jurista y político español, ministro de Hacienda durante la I República y miembro de la Real Academia de la Historia desde el 26 de enero de 1866. Se trata de un intelectual progresista de corte republicano que participa activamente en la Revolución de 1868, siendo fundador, junto con Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) de la Institución Libre de Enseñanza; además de ser uno de los líderes del Partido Republicano Centralista de Nicolás Salmerón (Pasamar y Peiró 2002: 75).

A pesar de su talante liberal, inicia su conferencia con una serie de afirmaciones que contrastan drásticamente con interpretaciones antropológicas actuales. Comienza por destacar el desarrollo industrial de pueblos como el Azteca, cuyo elevado nivel técnico choca con unos principios morales “repulsivos a nuestra conciencia y a nuestras costumbres”. Pedregal tiene dificultades para integrar esos elementos tecnológicos junto a costumbres que considera degradantes:

Apenas comprendemos cómo se compaginaban ciertas muestras de bienestar y progreso, que acreditaban excelentes dotes entre los aztecas y los incas, con la degradante antropofagia, y es causa de tristeza el espectáculo de un pueblo, que al choque con otro más civilizado, se merma y casi desaparece [Pedregal 1892: 5].

En un planteamiento nacionalista, Pedregal habla del imperio Azteca como “lleno de esplendores, de riqueza y poderío”, una “gran civilización” (Pedregal 1892: 8). Con todo, parece centrar su interés en la denostada costumbre de la antropofagia que obedecía al culto religioso propio de una teocracia. Califica a

Moctezuma de “gran sacerdote” (del que recalca su carácter sagrado [Pedregal 1892: 13]), función religiosa que cumplen otros de sus más cercanos colaboradores (Pedregal 1892: 10). Para Pedregal, la antropofagia es muestra, junto con los sacrificios humanos, del poco aprecio que estos pueblos tenían por la vida humana. Siendo la esclavitud, también, práctica común entre ellos.

Hace luego referencia a la situación de la mujer entre los aztecas. Entre éstos, la mujer “no gozaba de gran consideración”, a diferencia del caso de los Incas, donde la mujer se dedica a cultivar el campo y realizar otros trabajos penosos, mientras el hombre “se consagraba a trabajos domésticos”. En referencia a los “indios” habla el conferenciante del estado de “idolatría” en que vivían estos pueblos antes de la llegada de los españoles. La fórmula del sacrificio humano parece parte consustancial a la vida cotidiana, ya que se necesita de él para acometer “los actos más ordinarios de la vida” (Pedregal 1892: 11).

Entre algunas de las características señaladas por Pedregal, destaca un “derecho de consumo” introducido por la importación de mercancías y la propiedad privada, este último “hecho importantísimo” (Pedregal 1892: 15). La relevancia de este detalle esta asociada a un paradigma evolucionista, con la jerarquía de valor de las costumbres, siendo la propiedad privada característica de un grado relativamente avanzado de desarrollo cultural. Dice, por ejemplo, “en la costa del Atlántico no se conocía la propiedad privada. Eran salvajes los que corrían desnudos por aquellos bosques; ¿cómo habían de conocer la propiedad de la tierra? En nuestros mismos días los indios de los Estados Unidos van corriendo detrás del bison, son cazadores de caza mayor, no son siquiera pastores” (Pedregal 1892: 15 - 16). Elementos todos ellos propios de un evolucionismo cultural.

En cuanto a la supuesta superioridad española afirma, “Éramos los más ilustrados y por ende los más fuertes, y dentro de ciertos límites fuimos señores de la raza vencida” (Pedregal 1892: 19). Una afirmación que a pesar de parecer conservadora a nuestros oídos, era considerada, en su tiempo, como una aserción de corte progresista, ilustrada. Es la ecuación regeneracionista entre sabiduría técnica y mayor desarrollo social, frente a una apelación sentimental a

la religión y el espíritu. De hecho, poco después culpa a la propia Iglesia del maltrato hacia los indios, ya que fueron “vejados y robados por sus doctrineros, que eran los encargados de conducirlos por el camino de la salvación a la perfección de las doctrinas del Cristianismo” (Pedregal 1892: 20). Vemos que forma parte, no de un rechazo del Cristianismo en sí, sino del binomio Iglesia e ilustración, polos opuestos en la “dialéctica” histórica española y europea del momento. Una crítica que repite luego, afirmando que “los conventos y misiones apagaban el espíritu de iniciativa” (Pedregal 1892: 23). Termina con una apología de una “raza” hispánica adormecida, que debe “reconstituir un gran pueblo: España allende los mares y más acá de los mares”, ofreciendo un abrazo a “nuestros amigos de América (Pedregal 1892: 23).

Otra de las conferencias es *El Perú de los Incas*, de Pedro Alejandrino del Solar, “Ministro del Perú”, tal como aparece en la introducción al texto escrito. Tras una introducción en que ajusta su discurso a la tendencia general del centenario, llevando a cabo comparaciones que hacen del descubrimiento un evento fundamental en la tradición occidental, ofrece una relación descriptiva de los hechos conocidos del imperio Inca. Analiza el interés que han suscitado las leyes y formas de organización de los incas (de las que habla como “sabias y justas” [Alejandrino 1892: 16]), junto con su arte monumental, que deriva, no de Manco Capac como héroe civilizador, sino de una tradición anterior (Alejandrino 1892: 15). A nivel cultural, Alejandrino, en consonancia con los demás participantes del centenario, ofrece una interpretación etnocéntrica según la cual España siembra en América “la regeneradora semilla de las ciencias en todos los ramos del saber humano”, aportando “lo que faltaba a esa grandeza deficiente” (Alejandrino 1892: 17).

Establece unos vínculos entre España y América que recuerdan a una definición estándar de lo que debería ser una “etnia”, una identidad “que establece la sangre, el idioma, las creencias, los hábitos, las virtudes y los defectos de los pueblos que las forman” (Alejandrino 1892: 18). Reafirma, por tanto, el concepto de España e “Hispanoamérica” como “área cultural” unitaria, dejando de lado, en este caso, la problemática indígena (que surgirá más adelante en el proceso histórico).

La conferencia termina con una apología a la unidad entre naciones hispanohablantes para la consecución de una futura gloria hispánica (Alejandrino 1892: 19), siendo ésta una de las conferencias más elogiadas entre los asistentes (Calderón 1984: 93).

De estas conferencias quedan dos referentes a la América prehistórica: *América en la época del descubrimiento*, de Francisco Pi y Margall (en dos conferencias) y *Protohistoria americana*, de Juan Vilanova, dos sobre lingüística de Francisco Fernández y González (referencia en Bernabéu 1987: 142), y otras dos, sobre arte americano, obra de la Rada y Delgado y Facundo Riaño⁸⁰ (entre otras menos significativas para nuestro estudio). Estas conferencias tienen importancia para la historia del americanismo por ser un primer acercamiento al continente americano desde presupuestos modernos (aunque en muchos casos no desvinculados de la vieja retórica). A pesar de un sesgo claramente etnocéntrico, debemos honrar estos esfuerzos por comprender la realidad americana desde planteamientos científicos, dentro de un entramado institucional que no cuenta todavía con un americanismo académico. Con todas las limitaciones de tal primer intento, estas obras serán una referencia para posteriores estudiosos interesados en la América indígena (Pericot 1936: 12), representando el primer acercamiento hacia un americanismo científico en España.

El año 1892 es especialmente significativo en ese sentido. No sólo por las distintas publicaciones americanistas relativas e inspiradas por el centenario, sino también por la celebración del IX Congreso Internacional de Americanistas en el monasterio de la Rábida (Huelva)⁸¹; congreso cuyo programa contiene apartados dedicados a antropología y etnografía (Vázquez 2008: 75), que constan de las siguientes partes o temas de discusión:

⁸⁰ Facundo Riaño y Montero (1829-1901), catedrático de la Escuela Superior de Diplomática desde 1863. Muy vinculado a la museística, es un intelectual con mucho peso social y político. Cercano a la Institución Libre de Enseñanza (Casado 2006: 36).

⁸¹ Elección realizada del 14 al 20 de octubre de 1891 en París por el Consejo general del Congreso (Zaragoza 1892). Un día después de su solemne inauguración el 7 de octubre de 1892, se inician las sesiones ordinarias del IX Congreso Americanista, que duran hasta el día 11 del mismo mes (Abad Castillo 1989: 28; Fabié 1892: 349).

1.º Nuevos descubrimientos relativos al hombre primitivo americano.

2.º ¿Cuáles son las primeras inmigraciones de razas extranjeras á América de que se tenga noticia?

3.º ¿Existen entre los indios de América en general, y en particular entre los de la costa del Noroeste, caracteres distintivos que indiquen afinidades con las poblaciones africanas ó asiáticas?

4.º Escrituras figurativas de América, y en particular su distribución geográfica.

5.º Distribución etnográfica y posesiones territoriales de las naciones ó tribus aborígenes de América en el siglo XVI y en nuestros días.

6.º Estudio antropológico de los habitantes de Patagonia: comparación de estos con las demás razas americanas.

7.º Enumeración de aquellas razas humanas indígenas de América que, como los jorobados de la Goagira en Colombia, presentan deformidades orgánicas. Causas de estas deformidades.

8.º Origen y progresos de la raza caribe en América. Caracteres de dicha raza. (Zaragoza 1892).

Como principal inquietud del momento tenemos el origen del hombre americano (Casado 2006: 110) que se materializa en el concepto de raza, como unidad última de estudio. En una época en que la noción historicista impera, la raza, a su vez, está indisolublemente unida a los procesos migratorios, como luego veremos.

NARCISO SENTENACH: *ENSAYO SOBRE LA AMÉRICA PRECOLOMBINA* (1898)

Tras examinar la Exposición Histórico-Americana y la producción antropológica del centenario, vamos a considerar una obra que sigue la estela del mismo. Es, de hecho, un texto inspirado por la gran exposición: el *Ensayo sobre la América Precolombina* (1898). Su autor, Narciso Sentenach, constituye una de las

referencias en la historia del americanismo de fin de siglo –conocido sólo entre americanistas especializados–, junto con Jiménez de la Espada (Ballesteros Gaibrois 1985; 1994: 18; Pericot 1936: 12; 395).

A pesar de que su obra aparece en 1898, hunde sus raíces en la Exposición Histórico-Americana de 1892, evento que sirve a muchos estudiosos de “excitante” intelectual (Altamira 1924: 65; Sentenach 1898: V-VI). Para Sentenach, la exposición fue el “coronamiento” de un americanismo⁸² que ha “dado [el] mayor paso... en los últimos tiempos”. Interpreta la relevancia de la celebración desde un planteamiento positivista, ya que la exposición de unas reliquias “en abundancia tan asombrosa” (de datos positivos, entiéndase) junto con la aplicación “del método deductivo” puede servir para despertar “ideas hasta ahora nunca sospechadas” (Sentenach 1898: V-VI). La exposición sirve como punto de partida para una investigación científica sobre América, que, con el uso del método adecuado, parece prometer grandes hallazgos.

Como ya hemos visto, Sentenach conoce las “entrañas” de la exposición como Secretario General del Jurado y miembro de la comisión técnica. Un especial conocimiento de la misma se deduce, además, de su papel como difusor de los hechos acontecidos en la misma, a través de una serie de artículos ilustrativos junto con José Ramón Mélida en *La Ilustración Española y Americana*. Una posición privilegiada como observador directo que sirve al investigador para obtener un conocimiento de primera mano. El interés que este evento despierta en él y la fuerte impresión que le lleva a redactar su obra se manifiesta en sus palabras:

¡Lástima que este grandioso Certamen concluyera cuando los amantes de tales estudios comenzaban a saborear sus bellezas y deducir las más nuevas conclusiones, ante aquel conjunto de riquezas históricas, como jamás se volverá a ver reunidas! [Sentenach 1898: V-VI].

⁸² Ya en 1898 se habla de “ciencia americanista” (Sentenach 1898: V; Zaragoza 1892).

Narciso Sentenach: trayectoria personal

Narciso Sentenach y Cabañas nace el 6 de diciembre de 1853 en Soria⁸³, desde donde se muda junto a su familia a la ciudad de Córdoba, momento en que inicia su actividad escolar –su padre es catedrático de Historia Natural en el instituto de dicha ciudad (Luque 2002: 396). Estudia tanto en Córdoba como en Sevilla. Como tantos otros intelectuales de la época, se licencia, por la Universidad de Sevilla, en Derecho y Filosofía y Letras. Además, estudia pintura y escultura en la escuela provincial de bellas artes. Añade a estos intereses tan diversos una pasión por la arqueología que toma de su amigo el escritor e historiador sevillano José Gestoso (1856-1917) (Pasamar y Peiró 2002: 585-586; Pérez-Rioja 1983: 393). Será este nuevo interés el que le lleve a estudiar en la Escuela Superior de Diplomática de Madrid, único centro oficial español donde se imparte arqueología (Casado 2006: 29)⁸⁴.

Tras doctorarse en Filosofía en Sevilla a principios de los años setenta, ingresa en la Escuela Superior de Diplomática de Madrid (1856-1900), donde entabla relación con dos de sus maestros: Juan de Dios de la Rada y Juan Facundo Riaño (ambos conferenciantes del Ateneo durante el centenario). Es en este entorno donde conoce también a José Ramón Mélida, con el que establece una duradera amistad desde los años ochenta del siglo XIX (Casado 2006: 221, 348; López Hervás 2008: 230; Pasamar y Peiró 2002: 585-586). Ambos llegan a la ESD para estudiar arqueología, siendo ésta la vía idónea para hacerse un hueco en el ámbito de la disciplina a nivel institucional. La ESD y el MAN son, desde los orígenes de éste último en 1867, dos organismos estrechamente vinculados. De hecho, los catedráticos de la escuela pasan a formar parte del cuerpo facultativo de archiveros ese mismo año. Tanto Juan de Dios de la Rada

⁸³ Algunos textos hablan del 5 de diciembre (Pasamar y Peiró 2002: 585-586), mientras otros refieren al 6 (Pérez-Rioja 1983: 393); Casado afirma que Sentenach nace en 1856 (Casado 2006: 221). Unos dicen que nace en Soria (Pasamar y Peiró 2002: 585-586; Pérez-Rioja 1983: 393), mientras otros sitúan su lugar de nacimiento en Sevilla (Hidalgo 2010: 78). Nosotros decidimos seguir a Pérez-Rioja, que realiza una semblanza biográfica de Sentenach para la Casa de cultura de Soria. El hecho de que un informe procedente de Soria proclame a Sentenach como hijo de la ciudad nos parece más fiable. Sobre todo si añadimos el hecho de que en los documentos oficiales de la ESD aparece también como “natural de Soria”, afirmándose que tiene 39 años en diciembre de 1892 (ESD 1892-1893).

⁸⁴ Centro de talante positivista que cuenta con el patrocinio de la Real Academia de la Historia (Casado 2006: 30 - 31).

como Juan Facundo Riaño formarán parte de la sección de museos (López-Ocón 2012: 61).

Mérida desempeña un importante papel tanto en el desarrollo intelectual como profesional de Narciso Sentenach. Junto a él, Antonio Paz y Meliá, Francisco Navarro Santín y Manuel Magallón Cabrera, forman parte de una generación de alumnos de la ESD que, aglutinada en torno a Menéndez Pelayo (1856-1912) y la revista de archivos (*Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*), se tiene a sí por la “vanguardia de la historia” (Pasamar y Peiró 2002: 585-586). Un grupo al que Menéndez Pelayo atrae hacia el Ateneo de Madrid (Casado 2006: 120).

Sentenach logra un puesto como director del museo arqueológico de Tarragona desde donde vuelve a Madrid en 1892 para participar en la Exposición Histórico-Americana (Casado 2006: 221; Pasamar y Peiró 2002: 585-586)⁸⁵. Tras su intervención en la organización de la misma, desarrolla un interés por el americanismo que le lleva a entrar en la sección etnográfica del MAN el 13 de marzo de 1894, con el visto bueno de Juan de Dios de la Rada (Pasamar y Peiró 2002: 585-586; Pérez-Rioja 1983: 394). Este americanismo tendrá un claro matiz antropológico, ya que, según afirma, desde este momento desarrolla “una afición a los estudios étnicos” (Casado 2006: 221)

Más adelante llegará a ser Jefe de la sección americana del MAN (1911) (Casado 2006: 221), institución en la que hará carrera, gracias a sus buenas relaciones con algunos de sus directores⁸⁶. Curiosamente, vemos en su carrera una tendencia a seguir el cauce marcado por su participación en la exposición.

Como otros intelectuales de la época, Sentenach tiene un amplio abanico de intereses y ejercerá funciones en diversos campos: secretario del Ateneo,

⁸⁵ Sabemos de su inscripción en las oposiciones para la plaza de Ayudante de tercer grado, relativa al cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Anticuarios, para lo que sin duda viaja a Madrid (*Gaceta de Instrucción Pública* 1892a: 702; 1892b: 734). Obtiene su plaza el 12 de diciembre de 1892 tras examinarse con el tema “La ciencia geográfica entre los pueblos orientales” (ESD 1892-1893).

⁸⁶ Pensemos en su maestro de la Rada (director del museo durante el centenario) o en Mérida, que será director del MAN a partir de 1916. En ese mismo año se establece la Ley de Excavaciones (1911) para la creación de “un inventario del patrimonio histórico español” (Carrera 2008: 221).

también de la *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*, miembro fundador de la sociedad del folclore andaluz, miembro de la Academia de las Bellas Artes de San Fernando, pintor, escultor y arqueólogo practicante (Pasamar y Peiró 2002: 585-586). Entre sus obras escritas cuenta con estudios sobre historia del arte, lingüística, literatura, numismática, orfebrería y americanismo. A pesar de formar parte del MAN, se trata de un intelectual “diletante”, con un vasto espectro de intereses entre los cuales jugará un importante papel el americanismo antropológico.

Desde el punto de vista político Sentenach es considerado liberal (Pasamar y Peiró 2002: 585-586), y aunque sus escritos exhiben un talante positivista, pertenece al grupo de los llamados “tradicionalistas” que encuentran en las escrituras bíblicas elementos a partir de los cuales desarrollar sus teorías (Barberena 1914: 2, 11; Sentenach 1898: 6). Ejemplifica Sentenach el intelectual cristiano español de fin de siglo que combina, en un difícil equilibrio, elementos religiosos con aspiraciones científicas; una interpretación oficial (la tradicionalista) que encuentra difusión también en los libros de texto para niños (Barberena 1914: 3).

Con respecto a esta conciliación entre religión y ciencia, ya señalada, destacamos que es el signo de los tiempos. Por ejemplo, uno de los cometidos del Ateneo, como centro intelectual del país consiste en racionalizar la idea religiosa (entre otras pretensiones pedagógicas), adaptando los principios cristianos a los nuevos tiempos (Casado 2006: 120). En ese sentido, el propio “krauso-positivismo” es un ejemplo especialmente ilustrativo, siendo esta palabra compuesta una flagrante contradicción conceptual. La teoría tomada por Julián Sanz del Río de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) es en sí misma un precario equilibrio entre Dios, metafísica y libertad humana. Comprendemos que difícilmente puede conciliarse con un ideal positivista basado en datos concretos de la experiencia. El krausismo es un pensamiento de tipo esencialmente metafísico, que fundamenta naturaleza y espíritu en la idea de un Dios perfecto, que se manifiesta en el mundo a través de la conciencia moral del hombre; un Dios inmanente que trasciende su esfera a través del contacto directo con el

ámbito fenoménico; una interpretación que nos parece difícilmente conciliable con el positivismo finisecular⁸⁷.

Resaltamos, por otra parte, la influencia decisiva en Krause de reconocidos idealistas como Kant o Schelling (Copleston 2001b: 120). El hecho de que sea esta corriente de pensamiento la elegida entre los representantes del progresismo español denota la naturaleza profundamente conservadora de la sociedad española del siglo XIX. Una corriente que sirve, pues, a lo que Diego Núñez llama “el tránsito de la mentalidad idealista y romántica a la mentalidad positiva en la España del siglo XIX” (Núñez Ruiz 1975: 12). Esto lo acomete sólo parcialmente ya que encierra elementos de ambas interpretaciones, todo ello como reflejo de una realidad social todavía no plenamente burguesa en que los poderes del Antiguo Régimen no acaban de dar paso a un nuevo programa institucional a la altura de los países más desarrollados. Una fórmula intelectual que quedaría patente en las palabras de Antonio Fajarnés, “Ni Ciencia sin metafísica, ni Metafísica sin ciencia” (citado en Núñez Ruiz 1975: 17, 68).

Se trata de una intelectualidad que se niega a romper los lazos con una tradición obsoleta. Sin embargo, responde a una necesidad intelectual del momento: conciliar las nuevas teorías intelectuales con un sistema de creencias eminentemente religioso (sin poder desembarazarse del todo de este último). Un conflicto presente en muchos de los intelectuales del momento, que se manifiesta en una “acentuadísima tendencia al eclecticismo, al armonismo” (Núñez Ruiz 1975: 24). Exponemos como ejemplo de esta contradicción entre dos realidades antitéticas, la acusación que frecuentemente se le hace a Menéndez Pelayo como intelectual reaccionario que alaba las bondades de la tradición sin renunciar a los métodos de la historiografía positivista (Sánchez Reyes 1962). Todavía durante el siglo XX se pretende en España establecer una

⁸⁷ Síntesis similares y difíciles de conciliar las encontramos en otros países no plenamente liberales por esta época, como es el caso de la Rusia finisecular. Los países periféricos a Europa y no del todo desarrollados como España y Rusia sufren unos mismos problemas en relación al conflicto entre tradición nacional y la introducción de las nuevas ideas liberales. Es significativa la semejanza en este sentido entre las ideas de Unamuno y su “¡que inventen ellos!” –junto a la idea de una “españolización de Europa”– y las proclamas esclavófilas del propio Dostoevsky en favor de los valores tradicionales rusos contra el utilitarismo europeo. Éste considera que es precisamente Rusia la que debe liderar al mundo occidental según el ideal cristiano (Frank 2010: 675, 838). Lo que manifiestan este tipo de síntesis son algunas de las contradicciones internas propias de sociedades todavía no del todo integradas en el modelo liberal.

síntesis entre ciencia y religión cuya realización resulta inabordable; un quijotesco afán por lo imposible que caracteriza en gran medida la identidad española en su devenir histórico; pensemos por ejemplo en el caso del llamado “despotismo ilustrado”.

Ensayo sobre la América precolombina

Habiendo despertado su interés por América, Sentenach escribe un ensayo en el que analiza la realidad de la América precolombina desde distintos puntos de vista⁸⁸. Estas varias perspectivas se vislumbran en el índice de la obra:

- I.— Antropología y etnografía 1
- II.— Tradiciones. — Religión. — Necrología 17
- III. — Instituciones. — Familia. — Costumbres 35
- IV.— Lingüística. 47
- V. — Literatura. 56
- VI. — Epigrafía y paleografía. 79
- VII— Bellas Artes. 96
- VIII— Industrias. 117
- IX --Conclusión 142 (Sentenach 1898: Índice).

A pesar de este análisis particularizado, la obra completa tiene un interés etnológico, basado en la atención que presta tanto a elementos culturales como etnográficos de los pueblos precolombinos. Como producto del centenario, la obra encierra algunas de las perspectivas estudiadas separadamente en las conferencias del Ateneo⁸⁹; unas conferencias a las que Sentenach sin duda debe asistir dado que ese mismo año es nombrado secretario segundo de la sección de Bellas Artes del Ateneo (de la que Arturo Mérida es vicepresidente⁹⁰) (Pasamar y Peiró 2002: 585-586; *La Época* 1892c: 3; *El Imparcial* 1892a: 2). El propósito fundamental del libro consiste en demostrar el origen asiático del hombre americano⁹¹.

⁸⁸ Ya en 1892 escribe *La vida y la muerte entre los antiguos americanos*, incluido en uno de los números de la revista *El Centenario* (*España y América* 1892: 11).

⁸⁹ Vemos en su exposición elementos tomados de las diversas conferencias del Ateneo.

⁹⁰ Nos referimos al hermano de José Ramón Mérida (1849-1902), arquitecto, escultor y pintor decorador (Calderón 1984: 21, 28, 80).

⁹¹ Como ya hemos dicho, es este el problema americanista por antonomasia (Zaragoza 1892).

Partiendo de la Exposición Histórico-Americana como fundamento empírico de las nuevas teorías americanistas, Sentenach expone su hipótesis. Siguiendo a Alexander Von Humboldt, propugna una “defensa del origen asiático de casi toda la civilización americana” (Sentenach 1898: VII); una influencia asiática en América defendida por numerosos antropólogos del siglo XIX como Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward B. Tylor (1832-1917) o Anne W. Buckland (Barnard 2007: 32; Lowie 1960: 90-91) y también por la escuela de Antón, que sigue a su vez a Quatrefages (aunque con distintos matices) (Hoyos 1900: 238; Sentenach 1892: 155).

Sentenach prosigue analizando las distintas etapas históricas del propio americanismo, basadas las primeras de éstas en las crónicas españolas. Destaca el esfuerzo de los misioneros españoles por comprender las lenguas indígenas (motivado por el evangelismo eclesiástico). Habla a este respecto de un “inmenso arsenal bibliográfico de la filología americana” (Sentenach 1898: XVII). Esta tradición española culmina con los estudios llevados a cabo por Alexander Von Humboldt; posibles gracias a una expedición realizada bajo la protección de Carlos IV de España (Puig-Samper y Rebok 2007; Bunzl 1996: 37). En un nuevo viaje de conquista, en este caso intelectual, Von Humboldt parte hacia América (1799) y lleva a cabo uno de los primeros viajes científicos en tales regiones, aportando todo un abanico de descubrimientos e ideas nuevas (Sentenach 1898: XXV). Gracias al método comparativo, Humboldt concluye que tanto Asia como América tienen vínculos estrechos que se manifiestan en sus respectivas realidades culturales; de lo que se sigue un origen asiático de los pueblos americanos.

Entre los americanistas españoles modernos más destacados, Sentenach señala las figuras de Justo Zaragoza y Marcos Jiménez de la Espada; un americanismo del siglo XIX que toma cuerpo con la creación de los “Congresos de americanistas” que desde 1874 se celebran periódicamente con la intención de penetrar los problemas intelectuales más relevantes sobre el continente. La instauración de esta entidad científica servirá para consolidar los estudios americanistas a nivel internacional, sirviendo para promocionar la “moda americanista” también en España, con la celebración del congreso de 1892 en el monasterio de la Rábida.

Tras esta introducción histórica, Sentenach inicia el primer apartado dedicado a antropología y etnografía de América⁹²; en su clasificación de antropología física sigue el patrón marcado por Anders Retzius⁹³, distinguiendo entre razas dolicocefalas y braquicefalas. Estas últimas habrían dominado a las primeras, ya asentadas en el continente desde tiempos más remotos (ideas tomadas de Manuel Antón) (Apuntes 1892: 46; Bernabéu 1987: 141), de modo que habría habido varias corrientes migratorias en América antes de la llegada de Colón.

En su obra se vislumbran numerosos ejemplos de etnocentrismo (concepto inexistente por aquel entonces). Destaca, por ejemplo, la falta de vello facial del indio como “señal evidente de escasa virilidad”. Habla de los “pueblos precolombinos americanos como decadentes, sin fuerzas propias para evitar su postración, apenas iluminada su inteligencia por los últimos debilitados rayos del sol destellante en el antiguo mundo asiático” (Sentenach 1898: 4-7). En este contexto etnocéntrico se sitúa otra de sus suposiciones para las cuales remite al evolucionismo. Según Sentenach la existencia de una “edad de piedra” americana no se debe a la antigüedad de sus culturas sino al nivel de desarrollo técnico de éstas (siendo una introducción asiática). Con respecto a las culturas más avanzadas en el momento del descubrimiento considera que se hallan en un estado de “extraordinaria” degradación (Sentenach 1898: 7-8).

Analiza cuatro grupos étnicos que tienen distinta procedencia: un grupo primitivo, arrinconado en las áreas de climatología más extrema (fueguinos); otra masa de tribus pertenecientes a una cultura lítica. 3. Elementos quechua, y los nahua-mayas; y el último grupo en penetrar el continente, de origen mongolo-siberiano (Sentenach 1898: 15-16). Entre estos distintos grupos hay diversos “niveles culturales”. Para Sentenach, aquellos grupos más “avanzados”, cuyas sociedades muestran mayor complejidad técnica y social, son derivados o producto de culturas budistas. Es por ello que habla de la influencia de misioneros budistas entre los mayas. De hecho, concluye que las religiones

⁹² Como se presupone en esta época, se refiere a antropología física.

⁹³ Anders Retzius (1796-1860), anatomista y antropólogo físico sueco que realizó descubrimientos en el ámbito de la craneometría. Su hijo Gsutf Retzius (1842-1919), es uno de los padres del llamado “racismo científico”.

recogidas por los misioneros españoles no son sino “ramificaciones, algunas veces en bastante estado de frescura, del budhismo y lamismo asiático” (Sentenach 1898: 20-21); una idea común por entonces que probablemente tome de su amigo y colaborador José Ramón Mélida (Mélida 1893: 98).

Esta tesis refleja dos hechos relevantes. En primer lugar, se parte de la premisa de que estos pueblos necesitan de influencias externas para alcanzar cierto nivel de desarrollo técnico (ideal “difusionista”). Por entonces se considera, siguiendo el difusionismo, que una técnica avanzada entre los pueblos americanos sólo puede deberse a “préstamos culturales”; un rasgo típico de la antropología colonialista de finales del siglo XIX que presupone una incapacidad congénita a ciertos pueblos (americanos, africanos) para alcanzar determinados niveles de desarrollo técnico (Dugan 1998)⁹⁴.

De algún modo, el modelo difusionista es más degradante para los pueblos analizados que el propio evolucionismo, ya que prescinde de ese potencial universal de desarrollo cultural, para todo pueblo o nación. Sentenach habla de “una disposición de las razas, poseedora cada una de limitada fuerza de adelanto, con nivel irrebasable, siendo necesaria la presencia y hasta el dominio de otra superior, para añadir algo con que llegar a mayor altura” (Sentenach 1898: 145). De esta manera, lo que para el evolucionismo supone una consecuencia (más o menos) inexorable del paso del tiempo (el progreso cultural), el difusionismo extremo lo limita a determinadas culturas que deben imponer sus formas culturales exclusivas a otros pueblos, en pos del desarrollo. El evolucionismo parte de una superioridad presupuesta; el difusionismo, además, exige la imposición del modelo cultural propio a los demás pueblos con el objeto de mejorarlos.

Por otra parte, destacar, como ya hemos visto, que el origen polinesio (o simplemente asiático) de las culturas precolombinas es una idea extendida a fines de siglo XIX (Lowie 1960: 72, 74, 123; Ratzel 1897: 170; Sentenach 1898:

⁹⁴ Mélida, en “Antiguo arte americano” (1892) desvela esta posición en algunas de sus argumentaciones lógicas: “El arte americano, lejos de ser un arte rudo y despreciable, que sólo pueda clasificarse al lado de los monumentos megalíticos, es, por el contrario, un reflejo del extremo Oriente y, *por consiguiente*, estimable” [cursivas mías] (citado en Bernabéu 1987: 145).

155)⁹⁵. Es difícil rastrear esta idea en Sentenach, aunque lo más seguro es que la tome tanto de Luis de Hoyos Sainz (discípulo de Antón), como de José Ramón Mélida. Aunque tiene un vínculo más estrecho con Mélida, también conoce a Hoyos, de cuya memoria inédita *Origen y emigraciones de los americanos*, transcribe extractos en su ensayo (Sentenach 1898: 155-165)⁹⁶.

Sentenach realiza un estudio comparativo entre las culturas asiática y americana (ambas en sentido muy lato). Destaca la figura mitológica de la serpiente emplumada, cuyos orígenes remite al budismo oriental, realizando un sencillo análisis etimológico de la palabra “culebra”. Encuentra similitudes entre el calendario azteca y japonés (Sentenach 1898: 25-26), junto a semejanzas entre los ritos de caldeos e incas. A pesar de usar algún que otro concepto evolucionista-cultural (doctrina presente entonces en las aulas de la ESD) (Casado 2006: 33-34)⁹⁷, rige en su planteamiento ante todo el modelo “difusionista”, paradigma antropológico de fin de siglo en España (Casado 2006: 114-115) y en gran parte de Europa.

En este sentido sigue las ideas de Luis de Hoyos Sainz, integradas en el contexto de la “geografía humana”, fundada por Friedrich Ratzel (1844-1904)⁹⁸.

⁹⁵ Encontramos similares ideas en lo referente a la analogía entre elementos orientales y fenómenos culturales mesoamericanos en Edward Brunett Tylor antropólogo evolucionista – aunque también vinculado al difusionismo en sus planteamientos –, con su ejemplo clásico del *patolli* mexicano y el *pachisi* hindú (Lowie 1960: 73-74, 81, 157; Palerm 1997: 61). Semejanzas entre culturas precolombinas y elementos del sureste asiático serán señaladas posteriormente por relevantes antropólogos del siglo XX como Heine-Geldern y posteriormente Robert M. Carmak (Carmak 2003; Rivera, comunicación personal, noviembre 2013).

⁹⁶ De hecho, ambas obras tratan de resolver el problema del origen del indio americano, tema de gran popularidad en el americanismo internacional de la época.

⁹⁷ También el prehistoriador Juan Vilanova habla en su *Protohistoria americana* (1892) en términos evolucionistas cuando afirma que “en todas partes el hombre ha ido subiendo de lo simple e informe y tosco a lo más perfecto, en cuyo concepto lo uno es anterior protohistórico; lo otro perfectamente histórico”. Por otra parte, habla de los pueblos más avanzados de América como poseedores de una “verdadera y genuina historia”; pueblos como los aztecas que de ningún modo pueden ser tomados por primitivos (Vilanova 1892: 26). Por otra parte, en los textos del centenario hay múltiples referencias a Brinton, antropólogo americano formado en el modelo evolucionista anglosajón (Bernabéu 1987: 142; Hoyos 1900: 232; Sentenach 1898: 154; Vilanova 1892: 27), sin mencionar la influencia de un positivismo naturalista en el marco del progreso histórico (Núñez Ruiz 1975: 42).

⁹⁸ Friedrich Ratzel (1844-1909), geógrafo y etnógrafo alemán. Se inicia en el ámbito de la zoología aunque modifica su objeto de estudio tras entrar en contacto con Moritz Wagner (discípulo de Kart Ritter) (Barnard 2007: 49-50; Bunzl 1996: 41; Lowie 1960: 119). Acuña el término “Lebensraum” (espacio vital), por el cual se rechazan las fronteras nacionales fijas, siendo los Estados nacionales elementos orgánicos y en constante expansión o retracción,

Una tradición que surge con Alexander Von Humboldt y que se consolida con los trabajos, tanto de Kart Ritter⁹⁹ como del propio Ratzel (Barnard 2007: 50; Bunzl 1996: 37; Vicens 1951: 291). En definitiva, se trata del historicismo, corriente de mucho calado en la España del centenario (Casado 2006: 41)¹⁰⁰. En su vertiente antropológica encontramos el Historicismo Cultural, que establece una serie de “focos de diseminación cultural” desde los que surgen otros núcleos culturales (Hoyos lo llama “antropodinámica”) (Ortiz 1987: 235, 318; Ortiz y Sánchez 1994: 259)¹⁰¹; tradición de tendencia particularista que pone énfasis en la idea de proceso e influye en antropólogos de la talla de Franz Boas (W. Schmidt 1971: 190).

De acuerdo con estas premisas, Hoyos define la etnografía como “la base objetiva documental de la historia natural y primitiva, de todos y cada uno de los pueblos” (citado en Ortiz 1987: 278). En esta definición el papel fundamental de lo histórico es evidente. Un interés por la idea de proceso patente en la memoria escrita por Luis de Hoyos relativa a las migraciones americanas¹⁰², siendo las migraciones elemento nuclear de la visión historicista. A pesar de que Sentenach considera el planteamiento de Hoyos muy distinto al suyo, creemos que comparte el fundamento difusionista de su tesis. La interpretación geográfica a la

concepto que sirve para legitimar el colonialismo alemán, además de ser un elemento clave en la expansión territorial promovida por la Alemania nazi durante la Segunda Guerra Mundial (Mason 2012: 138; Tamames 1974: 244-245; Valdés 2006: 22).

⁹⁹ Kart Ritter (1779-1859), considerado padre de la geografía moderna, junto con Alexander Von Humboldt. Funda la Sociedad Geográfica Alemana (Bunzl 1996: 48).

¹⁰⁰ El Historicismo influye también en Mérida, ya que se ajusta especialmente bien a su concepto de “dinamismo”, llegando a hablar Mérida del “proceso histórico del Arte” (Casado 2006: 41, 111). También Vilanova tiene muy en cuenta el aspecto histórico (Vilanova 1892: 6).

¹⁰¹ No olvidamos que, en esta época, Hoyos toma como ejemplo para la ciencia española el “modelo alemán” (Ortiz 1987: 281), remitiendo gran parte de las referencias de sus *Lecciones* (1900) a autores germánicos; siendo el más citado el propio Ratzel (Ortiz 1987: 268-269; Hoyos 1900). Aranzadi, más familiarizado con Alemania (Ortiz, comunicación personal, marzo 2013), también hace uso de la definición de “cultura” de Ratzel en su *Etnología* (Ronzón 1991: 364). Por último, mencionamos que Mérida toma a Alemania como “modelo exclusivo”, dentro del cual, el difusionismo es el paradigma estándar (Casado 2006: 114-115); una escuela alemana que domina la arqueología española por lo menos hasta los años cincuenta (Alcina 1987: 11).

¹⁰² Sabemos que esta memoria (*Origen y emigraciones de los americanos*) obtiene el premio de la Sociedad Colombina Onubense el 2 de agosto de 1892. En ese momento Hoyos acababa de cumplir 24 años, siendo ya “Catedrático de Historia Natural” (Sentenach 1898: 155). Destacamos estos datos para señalar que por su juventud Hoyos todavía se encontraba bajo la influencia de Antón, del que, en última instancia, tomaba muchas de sus ideas.

que hacemos referencia tiene elementos claramente positivistas, por su pretensión de atenerse a los “hechos” en contra de deducciones “metafísicas” a partir de éstos¹⁰³. Y además, se asocia con ideas positivo–funcionalistas, en cuanto que interpreta cada cultura como un organismo biológico vivo (Ortiz 1987: 318). Según esta corriente, las invenciones culturales sólo tienen un origen, transmitiéndose luego a causa de su utilidad práctica (Bunzl 1996: 42-43; Casado 2006: 114-115; Lowie 1960: 178).

Ratzel entiende los elementos etnográficos como producciones históricas, siendo las similitudes entre culturas el producto de un contacto entre ellas (Barnard 2007: 50; Boas 1974a: 30; Bunzl 1996: 42-43, 51; A. Schmidt 1939: 26). En Ratzel –zoólogo de formación como Antón– (Caro 1985: 92; Lowie 1960: 119) el principio científico tiene gran protagonismo, siendo el elemento “difusionista” la explicación “más cabal” para toda analogía cultural¹⁰⁴. En este sentido, el Historicismo proporciona el modelo de interpretación, aunque Hoyos considera que es Quatrefages quien “ha demostrado en absoluto el origen asiático de la mayor parte de los americanos” (citado en Sentenach 1898: 155)¹⁰⁵. Por otra parte, Hoyos destaca, con Ratzel y Virchow, el interés científico que tiene América como laboratorio para el estudio antropológico, por su carácter insular (Hoyos 1900: 220-221). Estas ideas de corte “difusionista” presentes, tanto en Hoyos como en Mérida, ofrecen a Sentenach un marco conceptual en el que probar el origen asiático del hombre americano.

¹⁰³ Por otra parte, el difusionismo se basa en la idea de contacto (como causa), muy valorada en un contexto de pensamiento estrictamente científico. Pensemos en las críticas que se hacen en su momento a la teoría newtoniana de la gravitación universal por entender ésta (gravitación) como una fuerza que actúa “en la distancia” (Koestler 1972: 79; 1982: 344, 509; Russell 1965: 524); connotaciones místicas también palpables en el sistema de Kepler, que considera la fuerza ejercida por el sol en relación a los planetas como obra del espíritu santo (Koestler 1982: 264). La doctrina de las ideas universales o elementales, compartidas por culturas alejadas entre sí –sin contacto difusionista de por medio–, es una concepción que es llevada a su extremo en el pensamiento “esotérico” de Carl G. Jung (1875-1961).

¹⁰⁴ Se habla de Ratzel como del “primer gran difusionista” –teoría que propugna en gran medida frente a las “ideas elementales” de Bastian–, a pesar de algunos antecedentes en los británicos Pitt-Rivers y Tylor (Barnard 2007: 50; Lowie 1960: 72, 74, 122, 157); autor cuya obra es bien conocida en España (Caro 1985: 92).

¹⁰⁵ Hoyos acepta como demostrado que los budistas enviaron misiones a las Américas (Ortiz 1987: 157).

Podemos concluir que su ensayo tiene poco de original aunque está en sintonía con muchas de las corrientes antropológicas del momento. En sus notas hace referencias a la revista *American Anthropologist*, al congreso de Antropología de 1893 en Chicago, a figuras como Franz Boas y Daniel Brinton (Sentenach 1898: 154), al tiempo que toma datos del *Smithsonian Report* y del *Annual Report of the Bureau of Ethnology* (Sentenach 1898: XXIX).

En todo caso, se trata del primer libro sobre Antropología cultural americana –en sentido explícito– escrito en España. A pesar de todo lo anticuado que pueda parecer a día de hoy, es un hito de la Edad de Plata de la ciencia española, pues refleja algunas de las tendencias más avanzadas en el pensamiento de la época: positivismo, difusionismo, historicismo, elementos de antropología física; siendo uno de los pocos textos asociados al centenario que no basa sus hipótesis exclusivamente en los relatos de cronistas españoles y toma en cuenta fuentes de origen más cercano al mundo germano y anglosajón.

LUIS DE HOYOS SAINZ: *LECCIONES DE ANTROPOLOGÍA. ETNOGRAFÍA. CLASIFICACIONES, PREHISTORIA Y RAZAS* (1900)

Habiendo dejado atrás la celebración del centenario quisiera comentar algunas de las incursiones de Luis de Hoyos Sainz en el ámbito del americanismo. Partimos del hecho de que Hoyos no es un americanista, como ocurre con casi todos los autores hasta ahora comentados –cuenta, por lo menos, con ocho publicaciones referentes a antropología americana, la mayoría de ellas centradas en el estudio de cráneos (Pérez de Barradas 1951: 525-526). Este es un hecho nada sorprendente si tenemos en cuenta que hasta bien avanzado el siglo XX no va a haber un marco institucional para el americanismo científico en España (Altamira 1924; Casado 2006; V. Ramos 1968; Vélez 2007). Por tanto, vemos que la escasa producción americanista de Hoyos remite precisamente a este periodo, respondiendo a la “moda americanista” propiciada por el centenario.

Americanismo en Luis de Hoyos Sainz

Luis de Hoyos Sainz es uno de los antropólogos más importantes en la historia de España. Como hijo de su época tiene una enorme variedad de intereses

intelectuales¹⁰⁶. Algunas de sus especialidades son la craneometría, la antropología física, el folclore, la etnografía y la prehistoria. En cuanto a su formación, es abogado, catedrático en agricultura y doctor en ciencias naturales, habiendo investigado en diversos centros europeos, tanto en Francia como en Alemania (Hoyos 1900: 5; Ortiz 1987: 47). La influencia de Francia se deja notar principalmente en el interés de esta escuela por la antropología física, sección de la antropología general que domina en el país vecino también durante el primer cuarto del siglo XX (Palerm 1997: 68).

Como ya hemos visto, Hoyos es uno de los discípulos más cercanos a Antón y trabaja según el mismo modelo de la antropología y la etnografía como “historia natural del hombre”. En esta primera época Hoyos escribe dos textos relativos a América que serán citados luego como referencia del americanismo científico (Pericot 1936: 12). Estos textos serán *Origen y emigraciones de los americanos* y un apartado del primer manual de antropología escrito en España, *Lecciones de Antropología. Tomo III. Etnografía: clasificaciones, prehistoria y razas americanas*¹⁰⁷, ambos escritos antes del fin de siglo.

Como ya hemos visto, el primero de estos textos aparece transcrito en parte en la obra de Sentenach, lo que indica una relación entre ambos. Por otra parte, Hoyos participa, aunque sea tangencialmente, en la exposición de 1892 ya que escribe, junto a Aranzadi, un pequeño texto antropológico sobre la misma, *L'Anthropologie et l'Ethnographie dans l'Exposition Historique Americaine de 1892*¹⁰⁸. Con respecto a sus lecciones de antropología, como ya hemos señalado, éstas constituyen el primer manual de antropología publicado en España. Son escritas por los discípulos de Antón (junto a Aranzadi) para ofrecer una base textual al programa del catedrático; algo que se plantea a causa del interés mostrado por algunos de los alumnos de la asignatura (Hoyos 1893: 3).

¹⁰⁶ A principios del siglo XX se inicia el proceso de especialización en las distintas ramas del saber, por lo que todavía es frecuente ver eruditos que tratan temas muy diversos.

¹⁰⁷ Se ha hablado erróneamente del manual de Barras de Aragón como el primero en publicarse en España.

¹⁰⁸ Un texto que lamentablemente no hemos podido localizar.

Estas lecciones están también vinculadas al centenario ya que se nutren de algunas de las conferencias pronunciadas en el Ateneo. Aparte de basar su apartado de prehistoria en la conferencia de Vilanova sobre protohistoria americana (Ortiz 1987: 227)¹⁰⁹, fundamenta su obra en su propio texto sobre migraciones, en obras de cronistas de indias y en la conferencia de Antón sobre *Antropología de los pueblos de América anteriores al descubrimiento* (Hoyos 1900: 8; Ortiz 1987: 227). No sólo sigue la línea desarrollada por su maestro sino que transcribe largos párrafos de su conferencia para destacar la labor realizada por los cronistas españoles en los albores de la ciencia antropológica (Hoyos 1900: 222-225). En ese sentido Hoyos sigue los pasos del maestro en su afán por hallar reconocimiento para España como precursora de los estudios antropológicos. Para ello elabora una bibliografía sobre obras de cronistas que contengan valor antropológico y etnográfico (Hoyos 1900: 225).

En cuanto al origen del hombre americano, considera como probada su descendencia asiática (Hoyos 1900: 238). Por otra parte, entra en una descripción etnográfica de los diferentes pueblos americanos en la que interpreta las costumbres de éstos desde una perspectiva absoluta, pasando por alto toda posible parcialidad de sus palabras; dando por hecho la objetividad de sus afirmaciones (un problema general en la etnología internacional). Ofrece datos sobre la organización social de los esquimales, de los que afirma ser “hombres de carácter más suave y pacífico”, aunque en ocasiones se mate a los niños en caso de hambre y se “hagan matar los viejos y se abandonen sus cadáveres a los perros” (Hoyos 1900: 274). De los botocudos resalta el enorme disco que se introducen en la boca, el cual, a su juicio, es de “repugnante aspecto” (Hoyos 1900: 276). De éstos afirma que la “moralidad no tiene en ellos ni semilla”, por el hecho de que van desnudos (Hoyos 1900: 277). Los juicios de valor son más comunes en este texto que en la conferencia de Antón, ya que forman parte de la propia descripción etnográfica de los pueblos estudiados.

En general, Hoyos hace uso de parámetros evolucionistas para referir al nivel tecnológico de estos pueblos. Habla de los fueguinos como pescadores de

¹⁰⁹ En la que se acepta el origen asiático del hombre americano. Basándose en las ideas del Marqués de Saprota, paleontólogo reconocido, habla Vilanova de migraciones a través del estrecho de Bering; planteamiento aceptado hoy en día (Vilanova 1892: 23).

la Edad de Piedra, de creencias muy primitivas ya que “sólo se sabe que tienen hechiceros” (Hoyos 1900: 281; Ortiz 1987: 457). Sigue un planteamiento típico según el cual las distintas fases de progreso cultural vienen determinadas por los modos de producción. Los pueblos cazadores, por ejemplo, son tenidos por menos avanzados que aquellos dedicados a la ganadería o a la agricultura. Estos factores son tenidos en cuenta a la hora de contextualizar y definir cada cultura en particular.

Podemos afirmar que el texto no es original ya que se sirve de fuentes ajenas, siendo en su mayoría, puramente descriptivo, y siguiendo, además, los parámetros establecidos por su maestro Antón. Se trata, en definitiva, de un texto etnográfico, como muchos de los trabajos realizados en el campo de la antropología española hasta mediados del siglo XX (cosa natural pues exige solamente una buena investigación bibliográfica)¹¹⁰. Teniendo en cuenta que sirve a modo de apuntes para alumnos universitarios, centra parte del interés en las particularidades o curiosidades que distinguen a los pueblos “primitivos” de las sociedades occidentales modernas. En ese sentido, es un texto ilustrativo que ofrece las primeras informaciones sobre cultura americana a un círculo más amplio de lectores no necesariamente especializados. Como ya hemos dicho, este apartado forma parte del primer manual de antropología realizado en España, lo que le otorga un especial lugar en la historia de la antropología española, también en su vertiente americanista.

En cuanto a su obra sobre los orígenes del hombre americano, creemos haber comentado la misma en sus aspectos esenciales, en el apartado dedicado a Sentenach. Se trata de un texto basado en principios historicistas y difusionistas, que destaca el aspecto procesual y dinámico de toda cultura, haciendo eco de la idea, dominante hoy en día, de un origen asiático del hombre americano. Sin contar con algunos juicios de valor a los que hemos hecho referencia, Hoyos sigue un modelo científico (importa resaltar que Hoyos es un representante del regeneracionismo de fin de siglo) muy centrado en aspectos

¹¹⁰ Este interés por la clasificación servirá para ampliar los horizontes del hombre occidental con respecto a otras culturas, frente a la clásica división entre “salvaje y “hombre civilizado” (Barnard 2007: 18; Spencer 1904a: 89); clasificación simplista que recuerda a la antigua división entre griegos y bárbaros.

biológicos y materiales, a pesar de que hace uso del evolucionismo como elemento orientado para definir la realidad de los pueblos analizados –un uso de teorías diferentes común en la época, en que figuras como Ratzel, por ejemplo, emplean evolucionismo y difusionismo como “perspectivas complementarias” (Barnard 2007: 50)–.

La antropología española al iniciarse el siglo XX

Con respecto a la escuela antropológica que surge a partir de la cátedra de Antón, es oportuno señalar que no resulta tan atrasada con respecto a otras escuelas europeas (Puig-Samper y Galera 1983: 18). A pesar de tener poco alcance social y de estar formada por escasos miembros, los modelos científicos a los que se ajusta son de primer nivel. Siguiendo parámetros positivistas propios de la antropología alemana y francesa (esta última más cercana por los distintos viajes de estudios realizados entre antropólogos españoles), la escuela española sigue una metodología rigurosa, en contraposición al carácter más “filosófico” del evolucionismo cultural anglosajón. Uno de los modelos a seguir es Rudolf Virchow (1821-1902), antropólogo físico cuyo estricto empirismo constituye una reacción a las grandes especulaciones de los idealistas alemanes vinculados a la *Naturphilosophie* (Lowie 1960: 31).

Como hemos visto, la antropología surge en España como “resonancia” de los avances realizados en los países de su entorno. Desde la creación de la Sociedad Antropológica Española (1865) a manos del doctor Velasco, sólo seis años después de ser inaugurada la de París (1859) –la madrileña es anterior a la de Berlín (1869), Viena (1870) y Washington (1880)– (Hoyos 1893; Ortiz y Sánchez 1994: 85; Pérez de Barradas 1946a: 513)¹¹¹, pasando por la primera cátedra en Antropología de Antón (1892), la institucionalización de la disciplina en España se sigue de los intentos de personas privadas que responden al eco científico emitido por países cercanos (ya sea geográfica o culturalmente)¹¹².

¹¹¹ De hecho, el doctor Velasco crea esta nueva institución junto con el museo antes mencionado, como consecuencia de una serie de viajes autofinanciados realizados en 1854 a través de Europa, donde visita distintos museos anatómicos (Lisón 1977: 111; López-Ocón 2003: 273).

¹¹² Una constante que perdurará en el tiempo, como ya veremos.

En este caso, ese eco materializado en la antropología española es laudable. Es curioso que algunos de los mismos antropólogos que sirven de modelo a figuras tan insignes como Boas, estén también muy presentes en la obra de Hoyos (pongamos por ejemplo a Virchow y su concepto de raza) (Liss 1996: 176; Massin 1996: 79; Stocking 1996: 6; Valdés 2006: 22). No significa que Hoyos vaya a tener la misma importancia que un Boas, pero revela, junto con otros elementos de su planteamiento antropológico (secciones de la disciplina en etnografía, antropología física, la atención prestada a la craneometría y su utilización de un método positivo y científico), su pertenencia a un mismo paradigma intelectual –en sentido lato–, al que la escuela de Antón se adhiere con dignidad y esmero.

A pesar de su falta de originalidad, debido al retraso institucional de la materia en España, la escuela de Antón realiza una incursión en el ámbito del americanismo que encuentra su mayor exponente en el marco de la historia de la antropología, para la que rescata a los cronistas españoles como iniciadores de la disciplina. Es ésta la mayor aportación realizada por la antropología del centenario ya que saca a la luz elementos clave para la comprensión del devenir histórico de esta ciencia. Un aporte propiciado por el sentimiento nacionalista asociado al año 1892.

RELEVANCIA DEL IV CENTENARIO PARA LA ANTROPOLOGÍA AMERICANISTA

El periodo histórico que hemos tratado se caracteriza por una conciliación entre elementos opuestos tanto en política como en “ciencia”, en una España que no acaba de dar el salto hacia Europa y la modernidad; una España que desconfía de “Occidente” y que va a sentir plenamente las consecuencias de su atraso, al que se va a sujetar a través de un ideal espiritual obsoleto y no eficiente en su dislocación respecto al *zeitgeist* occidental. Sin embargo, los elementos modernos van a hacer su aparición ofreciendo la cara menos mala de España –teniendo en cuenta el contexto general del país– con el desarrollo de los primeros estudios científicos de la América precolombina.

Vemos que la celebración nacionalista de 1892 instaura una “moda americanista” que sirve para iniciar una nueva tradición intelectual en España: la

del americanismo (Morales García 2003: 182; Peiró 2013: 25). La introducción de nuevas ideas científicas en el país hace que algunas de estas figuras traten el tema desde diversas disciplinas, una de las cuales es la antropología. Consideramos que el centenario es un evento que combina dos elementos importantes: patriotismo e ilustración. Ambos encuentran un difícil equilibrio, aunque el efecto global sea realmente beneficioso para el progreso intelectual del país. Sin embargo, el americanismo en este periodo carece de una base académico-institucional que permita obtener resultados realmente fecundos, razón por la cual éste se manifiesta únicamente en una serie de obras aisladas.

El centenario, en su vertiente nacionalista, es el origen de toda una tradición americanista representada por Rafael Altamira y Antonio Ballesteros, que trata de rehabilitar la imagen del país en su función histórica. Esta intencionalidad sentimental del americanismo seguirá prevaleciendo durante el siglo XX hasta las etapas finales del franquismo, cuando el país encuentre el desarrollo económico y abra sus puertas a nuevas ideas del extranjero. El paradigma naturalista de la escuela de Antón, que ahora abandonamos, seguirá otro curso no asociado a América, hasta la llegada de Franco al poder cuando José Pérez de Barradas dedique algunas de sus investigaciones al continente americano. En las próximas páginas trataremos de recrear la institucionalización del americanismo propiamente dicho, del que luego surgirá la antropología cultural como disciplina de derecho propio.

CAPÍTULO 2.

EL DESASTRE DEL 98 Y LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL AMERICANISMO

LA CRISIS DEL 98 Y LA PERCEPCIÓN DE AMÉRICA

La crisis del 98 constituye un momento de mucha importancia en la historia de España, en especial como desencadenante de una reacción intelectual frente a la pérdida de las colonias y, con ella, la consumación de la decadencia española en el entramado internacional. Lo interesante es que este golpe al orgullo patrio estimula un replanteamiento conceptual de la identidad española. Como parte de esa identidad, América juega un papel fundamental, incluso una vez se haya perdido toda influencia política sobre ella. Esta pérdida va a condicionar radicalmente el planteamiento americanista que prevalecería hasta finales del franquismo. El 98 como trauma nacional incentiva con urgencia una reconstrucción de la historia de España, especialmente en su relación con América (Morales García 2003: 183). El planteamiento dominante tras el 98 va a ser muy similar al del americanismo del centenario, sólo que ahora la retórica solemne deja paso a una historiografía de corte positivista que logra asentarse en las aulas universitarias. Sin embargo, en ambos momentos, los principios e intenciones a las que responde dicho método –ya sea retórico o positivista– son exactamente los mismos: rehabilitar la imagen histórica de España y destacar la influencia positiva ejercida por la nación en el devenir histórico mundial. Se trata de un proceso de “ilustración” cuya misión consiste en desvanecer los fantasmas de la “leyenda negra” (Altamira 1976: 13-14), prestando especial atención a la labor “civilizadora” de España en el continente americano.

Todo ello responde a un estado de alienación del intelectual español frente al poderío económico y cultural del mundo anglosajón. El americanismo español de principios de siglo XX es básicamente una reacción de ajuste a una “nueva” estructura o jerarquía de poder a nivel mundial; un mundo en el que España juega un papel marginal. Para ello, el americanismo es utilizado como arma intelectual con la que poner de manifiesto el valor de lo español, lo que representa un intento de rechazar la ideología –en el sentido de “worldview”–

impuesta por el modelo anglosajón. Desde un sentimiento de derrota, estos intelectuales se replantean la esencialidad de lo español tratando de sustituir el poder político por un poder cultural que se encarna en el concepto de Hispanidad. Como veremos, la antropología va a jugar un papel menor en este apartado. Lo principal va a consistir en trazar las líneas de un nuevo americanismo académico que servirá luego de caldo de cultivo para la instauración de una antropología cultural americanista de pleno derecho.

Precedentes del “desastre del 98”

Tras haber analizado los discursos oficiales del centenario afirmamos que la pérdida de Cuba no fue en todo caso un evento inesperado. Existía en España una enorme reticencia a perder Cuba, entre otras razones, porque ésta era considerada como una parte más del territorio nacional (Casado 2006: 113; Dardé 2013: 132-133; Morales García 2003: 182; Shaw 1982: 15; Vélez 2007: 203)¹¹³. Sin embargo, España antes del “desastre” atraviesa una crisis de valores profunda (Shaw 1982: 24); una crisis ante todo ideológica, en cuanto que reclama nuevos valores o, como Ganivet los llama, “ideas madres” (Herrero 1966; Shaw 1982: 23); consideración análoga a la que Nietzsche expone en su primera intempestiva¹¹⁴ (1873) —en relación con el “problema alemán”—, donde rechaza una cultura alemana “desprovista de sentido, de sustancia, de meta: una mera opinión pública” (citado en Garzón 2007: 12)¹¹⁵. A esa crisis de valores internacional, se añade la crisis del mito nacionalista tradicional, en nombre del cual gobiernan entonces los dos partidos principales, y que sirve de narrativa dominante a lo largo del centenario (Shaw 1982: 27). Por otra parte, existen notables publicaciones que sirven de precedente a este tipo de literatura

¹¹³ Lo mismo ocurre en el caso de otros imperios coloniales. Pensemos en la proclama francesa: “Algérie, c’est la France” (Mason 2012: 154).

¹¹⁴ En este sentido, muchos de los intelectuales españoles de la época siguen la crítica nietzscheana de la cultura y la necesidad de superar el nihilismo contemporáneo. La denominada “muerte de dios” (Unamuno 2004; Novella 2005: 112; Sobejano 1967) es, en gran medida, producto del “exuberante impulso analítico que hoy devasta el presente” (Nietzsche 2007: 104). Tanto Nietzsche como Schopenhauer e Ibsen tienen mucha resonancia en el territorio nacional en esta época de crisis (Martín Luengo 1999: 17).

¹¹⁵ Habla del pueblo alemán como falto de una “interioridad unitaria” (Nietzsche 2007: 78). Por otra parte, encontramos también en Nietzsche el uso del estado de salud como analogía para hacer referencia a la sociedad; cosa que ocurre a menudo en el caso del regeneracionismo español (Nietzsche 2007: 74).

regeneracionista y derrotista –masoquista, podríamos decir– (Altamira 1976: 252).

Como hemos visto, una de las funciones del centenario consiste en tratar de restaurar este mito nacional, destacando el papel llevado a cabo por España en la “historia universal”. Sin embargo, el centenario tiene dos elementos dominantes que lo caracterizan: esa narrativa mítica (oficial) y la introducción de nuevas corrientes científicas que sirven para tratar el tema americano; el centenario encarna esa difícil tensión entre ciencia y mito, positivismo y religión (reflejo de una realidad social española, no plenamente modernizada) (Núñez Ruiz 1975: 17).

En cuanto a una previsión del “desastre”, éste no es algo del todo inesperado. Patricio Ferrazón, principal instigador del certamen de 1892, se refiere al caso hipotético de “si algún día se separa ésta [Cuba] de nosotros” (Ferrazón 1892a: 1651). También Cánovas en Consejo de Ministros habla de esta posibilidad, no sin dramatismo, afirmando que sería ésta “una desgracia nacional tan inmensa, que aquel día habría concluido yo para el mundo... No sólo pondría término a mi vida pública, sino que tengo por cierto que no podría sobrevivir a la pérdida de Cuba y que se extinguiría en mí hasta la vida física” (citado en Dardé 2013: 133).

Uno de los hechos de más importancia en cuanto al valor de Cuba para España es que aquella es considerada una parte más de la nación. Esto se refleja en el hecho de que entre algunos de los intelectuales de la época el conflicto colonial sea calificado de “guerra civil” (Morote 1998: 61). Desde el mundo anglosajón (más ampliamente el protestante), en cambio, la lucha es interpretada como un conflicto entre el viejo régimen oscurantista e intolerante, representado por España, y las nuevas ideas sociales de tolerancia y libertad, representadas por grandes figuras políticas norteamericanas como Washington y Lincoln (Powell 1985: 123).

Tanto la situación económica como la imagen nacional al final de siglo XIX no son buenas. En España se tiene tendencia a mirar hacia la “grandeza pasada” sin tratar de modificar el presente (excepto en círculos regeneracionistas). En ese sentido el país tiene una clara tendencia hacia el

conservadurismo, sobre todo si tenemos en cuenta el contraste entre épocas anteriores y la realidad del momento. Cuba es, a estas alturas, el último velo que protege a la conciencia nacional de la cruda realidad. Como hemos señalado con respecto al ideal de solidaridad nacional (solidez), la pérdida de Cuba va a suponer un evento que canaliza los esfuerzos del mundo intelectual español en una única dirección: replantearse cuál es la situación de España en el mundo. En ese sentido, el desastre del 98 va a ser una continuación del proceso de legitimación de España en su papel histórico.

Americanismo del 98 y “alienación”: la búsqueda de sentido

La pérdida de las colonias debe ser entendida no como un fenómeno puramente político, sino que constituye un evento que destaca la situación de crisis en que se encuentra el hombre moderno a escala internacional (Shaw 1982: 12). En el caso español sirve para ejemplificar la muerte de un orden social, y de una reacción del hombre ante la nueva situación de lo que Nietzsche llamará “la muerte de dios”¹¹⁶. En ese sentido, la derrota de España en la guerra de Cuba en 1898 y el nuevo orden de cosas en el ámbito intelectual y social (introducción del positivismo y nuevas teorías seculares en España, y el capitalismo como inexorable modelo económico) están estrechamente vinculados. El ciudadano moderno parece haber perdido el sentido de su propia existencia por la carencia de valores espirituales tan característica de su momento histórico. Un esquema de pensamiento racionalista, ahora imperante, que no deja lugar a concepciones religiosas que aporten sentido a la existencia humana. A partir de ahí, en España parece iniciarse una búsqueda de sentido que queda manifiestamente vinculada al continente americano (Bernabéu 2007: 252).

El resultado de la guerra supone un golpe duro al orgullo nacional, muy vinculado a una serie de valores absolutos propios de una etapa premoderna¹¹⁷.

¹¹⁶ Entendemos la “muerte de dios”, siguiendo a Heidegger, como la carencia de unos valores espirituales ultramundanos o falta de fe religiosa que conllevan un nihilismo generalizado, no entendido éste como corriente filosófica sino como consecuencia social de la introducción del método científico y la nueva hegemonía del pensamiento racionalista (Heidegger 2003).

¹¹⁷ La mala imagen de España es reconocida también por autores extranjeros. William Graham Sumner (1840-1910) habla en un discurso antiimperialista –rechazando la acción estadounidense en Cuba– de cómo las ambiciones colonialistas pueden atraer la decadencia de

Sin embargo, es un evento positivo en el sentido de que impone el principio de realidad frente a toda retórica mistificadora. En un momento en que el ideal organicista tiene mucho peso, podemos hablar del primer paso dado en pos de la curación del enfermo: reconocer la enfermedad en cuestión. Sin embargo, en vez de optarse por un discurso eminentemente práctico se va a seguir hurgando en logros pasados para resolver el “problema español”, aunque ciertamente no desde una interpretación puramente mítica.

En esta búsqueda de una nueva España, la idea de América es esencial pues, al igual que ocurre durante el centenario, va a ser la “tabla de salvación” que permita “reconstruir” el concepto de una España relevante para el mundo. Ese contexto internacional es siempre el gran acicate que sirve de motivación a gran parte del americanismo surgido desde 1898. Es el lugar que España ocupa en la estructura de poder occidental la que va a generar el sufrimiento de las élites intelectuales. Si tenemos en cuenta la “nueva” jerarquía de poder establecida, ya sin traba alguna a partir del 98, España ocupa un lugar humilde y poco significativo “en la lógica implacable y sin entrañas de la vida internacional” (Altamira 1976: 123). De hecho, es mayormente a costa de España que EE UU inicia su periplo colonizador (Mason 2012: 100), transferencia de poder simbólica en el sentido de que señala la muerte definitiva del “imperio español”. La nación ha decaído, desde el siglo XVI, culminando sus andanzas y sueños imperiales en el “desastre” del 1898; fecha a partir de la cual el país se sitúa a la cola de Europa.

Ante esta situación “alienante”, en cuanto que se desplaza a un país antes dominante a una posición periférica, existen dos vías o formas de respuesta psicológica: el auto-desprecio o el enaltecimiento de la nación. La primera se convierte, a nuestro juicio, en una característica típica del español medio hasta nuestros días (un afán masoquista bien patente todavía a principios del siglo XXI). La segunda opción va a ser tomada, a principios del siglo XX por algunas de las figuras más determinantes del americanismo español, en lo que Rafael Altamira llama una “vindicación de España, en lo que se refiere a su actuación

una gran nación. Como ejemplo pone precisamente a España, de cuya decadencia ofrece una breve explicación (Sumner 1898).

colonizadora” (Altamira 1920: 5). Sin embargo, este empeño no será una mera continuación de la palabrería retórica propia del americanismo finisecular, sino que se tratará de fundamentar en una metodología de orden positivista (ya plenamente asentada en España)¹¹⁸.

Al margen del sentir popular, estas figuras van a tratar de legitimar científicamente (históricamente) la importancia de España para el mundo, como compensación de la actual (real) situación del país. En ese proceso, que podemos llamar de “ilustración” (por instrumentalizar un método positivista con la intención de desacreditar ciertas “leyendas”, haciendo uso de la difusión del conocimiento) (Altamira 1924: 47; 1976: 13-14), se ofrecen datos relevantes para la historia moderna, que sin embargo no tendrán gran influencia a nivel internacional por ser propios de una escuela perteneciente a un área de poco peso político y económico. En ese sentido, la influencia que pueda tener este movimiento intelectual en la “ideología dominante” ajena a nuestro territorio será escasa.

La idea última consiste en derrocar “falsas creencias” imperantes en el mundo occidental para rehabilitar la imagen de España a través de una fundamentación científica de la historiografía. Esta pretensión de reforma a través de la ciencia la ilustra Altamira cuando dice que “el progreso científico (es decir, la averiguación de la verdad de las cosas) no tiene sólo un valor especulativo, sino también un valor práctico o de vida social” (Altamira 1920: 14). Sin embargo, es innegable que esta metodología, en última instancia, está al servicio de unos principios nacionalistas, cosa que Altamira no esconde.

LA LEYENDA NEGRA

La situación del país a escala internacional es fundamental para comprender la mentalidad de la época. En este apartado vamos a analizar el concepto que de España tienen las primeras potencias occidentales, un hecho de mucho peso a la hora de comprender la imagen que de nosotros mismos tenemos. Por otra

¹¹⁸ Algo similar ocurre en el caso de Francia tras la derrota ante Prusia en 1871, hecho que estimula los estudios sobre psicología étnica, dando lugar a una serie de “reflexiones sobre las virtudes y defectos del carácter nacional” francés (Llobera 1989: 91).

parte, analizaremos las estrategias intelectuales llevadas a cabo por historiadores americanistas en pos de modificar esa imagen, buscando en el pasado elementos legitimadores de la identidad española como algo positivo.

España como representante del antiguo régimen

Consideramos que por varias razones España juega el rol, a partir del siglo XVI, de archienemigo a superar por muchas de las primeras potencias europeas. Hay dos razones fundamentales que así lo determinan: razones de tipo político y de tipo religioso. España, como nación colonialista, a partir del “descubrimiento” de América, surge como primera potencia mundial y ejerce un colonialismo, no sólo más allá del océano sino dentro de la propia Europa. En este mismo momento histórico surge en Alemania la llamada Reforma protestante que rechaza la mediación religiosa ejercida por la Iglesia Católica, estableciendo una nueva jerarquía de poder en el continente. En última instancia, esta escisión religiosa va a procurar un nuevo género de relaciones entre el norte y el sur de Europa; entre los territorios protestantes y católicos; una lucha que va a reflejarse en dos modelos coloniales distintos (con sus respectivos defectos y virtudes).

De esta manera, España, como representante mediterráneo de la Contrarreforma y archienemigo del protestantismo, a la par que una primera potencia mundial, se habría convertido a partir del siglo XVI en objeto de una propaganda despectiva o víctima de un ataque ideológico que penetraría la conciencia tanto protestante como católica. Dicha acción ideológica sería la llamada “leyenda negra”. Este conflicto de intereses entre áreas geográficamente localizadas, habría tenido como resultado final (caracterizado por el “desastre” del 98) la victoria económica e ideológica del sector protestante (norte-europeo y anglosajón). En 1898 queda definitivamente liquidada una serie de disputas entre EE UU y España que se habrían iniciado en 1790 (Powell 1985: 134). La leyenda consistiría en una “secular hispanofobia” (Altamira 1917: 133) propiciada por los enemigos de España durante su época de apogeo. Obedecería a un proceso de “devaluación” que un grupo hace de otro cuando éste interfiere con sus intereses; procedimiento típico de la psicología del nacionalismo, en que un colectivo modela una imagen del enemigo que sirve de

fundamento para todo tipo de creencias y aseveraciones negativas del mismo (Searle-White 2011: 23).

Se suele considerar que la leyenda tiene entre sus fuentes de difusión principales Italia, Holanda (ambos bajo ocupación española durante amplios lapsos temporales) e Inglaterra. Es esta una interpretación de nuestra historia y realidad nacional que tiene gran influencia en otras zonas de Europa, como por ejemplo, en Alemania. Hasta tal punto que, en ciertos casos, la imagen de España llega a cobrar matices positivos. En el caso del Romanticismo, por ejemplo, España cobra nueva importancia, no sólo por la historia de su pensamiento¹¹⁹ sino por el hecho de servir como marco o escenario propicio y pintoresco en que insertar la obra poética. El Romanticismo, en su afán de regresar a la Edad Media (Russell 1965: 654), posa sus ojos sobre España como arquetipo nacional del Antiguo Régimen. En su decadencia, España tiene algo deseable para el observador romántico, hastiado con lo predecible y vulgar que puede ser el mundo secular moderno. La representación que hace la leyenda negra de España como sociedad oscurantista y fanática ejerce cierta fascinación en aquellos que buscan escapar de la mediocridad de un mundo “desencantado”. En De tal modo que España se convierte en escenario predilecto de la novela gótica inglesa, las obras de Horace Walpole, Ann Radcliffe, ‘Monk’ Lewis o Charles Maturin, en que se relatan los horrores de la Inquisición en España (Hayter 1977: 16; Maturin 1977). En palabras de Charles Maturin, la Inquisición española representa “ese tremendo monumento al poder, al crimen, a todo lo tenebroso de la mente humana” (citado en Hayter 1977: 19).

España se tornaría, de manos de este mito, en un lugar retrógrado aunque misterioso. Se considera el país como nación fanática, no proclive a la libertad

¹¹⁹ En Hegel y Schopenhauer encontramos algunas de las escasas referencias de los clásicos de la filosofía a autores españoles (Hegel 1988: 62; Schopenhauer 2003), un reconocimiento de nuestro pensamiento que es el producto directo del impulso romántico. Antes de su muerte en 1803 Herder publica su traducción del *Romancero del Cid* (Copleston 2001a: 143). Schelling habla en términos muy elogiosos de Cervantes y Calderón, llegando a afirmar que *El Quijote* es la única verdadera novela junto al *Wilhelm Meister* de Goethe, además de comparar a su autor con Homero (Schelling 2006: 421, 423, 484). Curiosamente no es precisamente el carácter oscurantista el que primero atrae la atención de la intelectualidad europea hacia la literatura española; en el caso de Alemania e Inglaterra, muchos de sus intelectuales liberales posan su mirada en España tras la guerra de la independencia española, que instaura un nuevo modelo político liberal imperante en el territorio europeo (Altamira 1976: 104-105).

de pensamiento donde los nuevos valores burgueses todavía no han hecho mella. Esta imagen está muy presente todavía en algunos de los intelectuales más importantes del siglo XX, entre ellos Sigmund Freud y Thomas Mann¹²⁰. Estos son los efectos de ese antagonismo tanto religioso como político que se desarrolla con la expansión colonial (Altamira 1976: 112). No obstante, esta polaridad entre la Europa germánica y latina es considerada uno de los aspectos fundamentales en la historia de la Europa medieval desde sus inicios –lo que Bertrand Russell considera una dualidad entre los elementos “Latino y Teutón” (Russell 1965: 304)¹²¹.

Es indicativo de esta profunda divergencia cultural entre norte y sur de Europa el hecho de que el propio Lutero modificase su doctrina únicamente tras su visita al Vaticano, donde la escandalosa corrupción mediterránea difícilmente podía coexistir con su idea del dios cristiano. Lutero se niega a someterse a esos principios, propios de regiones más meridionales, para establecer una teología propia cuya función consiste en liberar a los pueblos del norte de su sujeción a Roma¹²². De algún modo, este conflicto religioso es la manifestación de importantes diferencias entre dos áreas culturales: el norte y el sur de Europa. Esta disensión se torna definitiva con las derrotas a las que los países latinos de Europa se ven abocados en la segunda mitad del siglo XIX frente a potencias protestantes, como el caso de Cuba en 1898 (Valero 2003: 35).

¹²⁰ De Freud tenemos su exclamación sobre Dalí (cuando le es presentado por Stefan Zweig en Londres) al que define como el prototípico español: “¿Has visto alguna vez a un español de pura cepa como éste?” –le dice a Zweig– “¡Qué fanático!” (C. Rojas 1993: 82). De Thomas Mann contamos con varias referencias a la España oscura en su célebre novela *La montaña mágica* (1924). A través de sus personajes habla del “terrorismo español” o de cómo Lutero, en su papel histórico, se opone a “la estrangulación de la conciencia” propia del catolicismo. Habla también de la sardana catalana en contraste con el Escorial – en unos términos que parecen algo tópicos y reduccionistas si se contemplan desde el propio país, aunque no le falte razón (Mann 1956: 443, 499).

¹²¹ A día de hoy en el ámbito financiero anglosajón se usa el acrónimo peyorativo P.I.GS para hacer referencia a los países del sur de Europa con economías menos desarrolladas (Portugal, Italy, Greece, Spain); una denominación tan abiertamente despectiva que dudosamente se fundamenta en criterios puramente económicos. Por otra parte sirve para comprender ese autodesprecio que experimenta el pueblo español como víctima de las ideologías elaboradas desde las primeras potencias económicas occidentales.

¹²² Se trata en última instancia de un conflicto ideológico entre dos interpretaciones del mundo: la visión oficial del catolicismo romano y las nuevas interpretaciones que desde países como Alemania, Suiza u Holanda se hacían de las sagradas escrituras (Ball 2006: 198).

La leyenda negra como producto ideológico anglosajón

La leyenda negra, cuya denominación queda popularizada a partir del libro de Julián Juderías *La leyenda negra y la verdad histórica...* (1914)¹²³, había sido un tema de reflexión desde finales del siglo XIX, entre autores como Morel Fatio, Menéndez Pelayo, y Rafael Altamira, aunque Quevedo ya había escrito sobre el tema en *La España defendida de las calumnias y noveleros y sediciosos* (1609–1613) (Altamira 1917: 133; 1976: 70; Ballesteros Gaibrois 1952: 817)¹²⁴. De hecho, la utilización de la historiografía oficial contra toda propaganda anti-española en el contexto de la llamada leyenda negra se retrotrae por lo menos hasta el 17 de julio de 1779 cuando Juan Bautista Muñoz recibe el encargo oficial de realizar una *Historia del nuevo mundo* con el propósito de rectificar interpretaciones dañinas para la imagen de España (Alcina 1988: 162). Esta lucha “científica” contra la leyenda negra va a caracterizar gran parte del americanismo español hasta mediados de siglo, siendo un motivo dominante en la historiografía oficial (Pérez de Barradas 1976; Vélez 2007: 298, 332). De hecho, este afán nacionalista por defender la imagen española en su acción colonial va ser un serio impedimento para el desarrollo de nuevas disciplinas como la antropología y la lingüística (Vélez 2007: 75 -77).

La leyenda, como crítica de la acción colonial española en América, surge a partir de ciertas publicaciones que, desde Benzo, Faristelo, Bocalino, Metellus y Botero, culminan con la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), obra en que un español otorga al “enemigo” elementos para la difamación (Altamira 1976: 113). En esta obra Bartolomé de las Casas da relación de toda una serie de hechos de los que al parecer fue testigo. En sus páginas relata atrocidades cometidas por los soldados españoles que llegan hasta extremos insospechados. Esta narración escrita por el sacerdote sevillano fue tomada como arma de propaganda anti-española por parte de algunas naciones en competencia con España (como Inglaterra) y, lo que es más

¹²³ Su biógrafo Luis Español (2007) presenta algunos precedentes de la expresión en Emilia Pardo Bazán (1898) y Vicente Blasco Ibáñez.

¹²⁴ Rafael Altamira será crítico con Juderías por pretender “haber descubierto el mediterráneo” (Altamira 1920: 5). En última instancia Altamira da muestras de cierto rencor hacia Juderías por la gran fama que adquiere su “librito”, que a sus ojos no es sino una obra de “vulgarización” (Altamira 1917: 133).

significativo, entre algunas de las “colonias” de España en Europa (como Holanda e Italia).

Otra de las publicaciones que más contribuyen a propagar la leyenda es la obra del italiano Girolamo Benzoni *Historia del Nuevo Mundo* (1565) (Barrera 2010: 54). Es relevante, también, el título de un libro publicado en Holanda a principios del siglo XVII, *Espejo de la cruel y horrible tiranía española perpetrada en los Países Bajos por el tirano, el duque de Alba, y otros comandantes del rey Felipe II* (1620), publicación en la que viene una traducción de la *Brevísima relación*, de Las Casas –también encontramos la propagación de dichas ideas en el ámbito literario (Defoe 2003: 136). Obviamos el hecho de que estas publicaciones contrarias a las políticas españolas son contestadas asiduamente por autores españoles (Altamira 1976: 113).

Esta propaganda tiene, al margen de su grado de veracidad empírica, un carácter ideológico que actúa en el marco de la representación. En ese sentido expresa una lucha ideológica entre naciones enemistadas, aunque, secundariamente, representa un conflicto entre las ideologías protestante y católica (Ballesteros Gaibrois 1952: 815; Shaw 1982: 120 - 121). Un conflicto que se considera sellado definitivamente con la pérdida de Cuba en 1898. Es en este momento histórico cuando el español se somete plenamente a la interpretación noreuropea, surgiendo un auto desprecio que se convertirá en uno de los rasgos dominantes del carácter español –cabría decir– hasta nuestros días¹²⁵. Sin embargo, habrá algunos intelectuales destacados que harán uso de herramientas científicas de tradición europea con el propósito de restaurar la imagen española. Una tarea en cierta consonancia con corrientes historiográficas de principios y mediados de siglo XX en EE UU (Altamira 1924: 84).

LA ESCUELA DE MADRID (RAFAEL ALTAMIRA Y ANTONIO BALLESTEROS)

En este apartado vamos a analizar el proceso de institucionalización del americanismo en el mundo académico español, además de las motivaciones

¹²⁵ Quisiera dejar claro que no denuncio tal desprecio de sí, si no que me limito a constatarlo.

presentes detrás del proceso. Tras 1898 América cobra nueva relevancia, no desde una perspectiva colonial (un colonialismo ya inviable para España) sino precisamente desde una perspectiva cultural. América es el continente donde mayor “huella” ha dejado España. En 1898 se busca esa nación que “trasciende” fronteras; una España con entidad; una España que “es” en el mundo¹²⁶. En última instancia este nuevo americanismo (del que luego surgirá la antropología cultural española) es una forma de compensación a la humillación sentida tras el “desastre”; un interés por el americanismo o por América que se manifiesta en otros campos, aunque nosotros nos centremos en el aspecto histórico. A pesar de que este proceso de institucionalización es lento (Pino, comunicación personal, mayo 2013), lo interpretamos como reacción psicológica e institucional hacia la “nueva” situación del país en el panorama internacional como nación “periférica”.

El concepto de Hispanidad

Tras la consumación del desastre que desgarró toda ilusión de una supuesta grandeza nacional (basada en la dominación política y económica), surge un intento de definir la esencia de lo español. Como ocurre en muchos colectivos sumidos en un estado de “alienación” con respecto a su realidad circundante, se comienzan a plantear problemas relativos a la propia identidad. Sumido el país en una comunidad internacional regida por “nuevos” valores establecidos por otras naciones (valores ajenos a la tradición española), muchos intelectuales se plantean una “meditación esencialista”; la “reflexión sobre la esencia de España”

¹²⁶ Se parte de la premisa de que la cultura española es superior a la indígena, algo que se vislumbra en alguna de las anécdotas propias de la Generación del 98. Como crítica despectiva hacia Rubén Darío Unamuno decía que tenía “plumas de indio”. Baroja hace lo mismo cuando le vienen unos periodistas a entrevistar: “Rubén Darío es un escritor de buena pluma. Ya se conoce que es indio. – La sonrisa de los dos periodistas desapareció, y uno de ellos dijo: - Eso es un insulto. – No. ¿Por qué va a ser un insulto?” (Esteban 2012: 22). En este sentido la invectiva más virulenta contra el pueblo americano la profiere Nicasio Pajares (1881-1956) –escritor políticamente progresista– que, a través de uno de sus personajes, dice del americano: “Chusma vil, extremento asiático y africano, raza decrepita, inferior, cobarde y sanguinaria, que gracias al injerto poderoso de los porqueros extremeños y de sus seguidores habéis dejado de rascaros los piojos en lo alto de los cocoteros...” (citado en Prada 2001: 214) y así sucesivamente.

(Fusi 1998: 11)¹²⁷. Es a partir de estas premisas que surge el concepto de Hispanidad.

Este concepto se refiere, no sólo, a la esencia de lo español, sino que cuenta con la idea de América y con el concepto de cultura, como pilares fundamentales¹²⁸. De hecho, se refiere a esos elementos culturales que trascienden el territorio nacional y perviven en el tiempo. Esa influencia del “Volksgeist” (espíritu distintivo de un pueblo) presente en algunos miembros de la “Generación del 98” es relevante para comprender este concepto llevado hasta sus últimas consecuencias por Ramiro de Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad* (1934).

Se trata de comprender una “esencia” de lo español en cuanto que trasciende las fronteras nacionales. No se lleva esto a cabo a través de un análisis científico, sino que se interpreta el ser español más a través de la intuición y de generalizaciones en consonancia con el irracionalismo romántico. En ese sentido, responde a un modelo obsoleto, aunque sirve de consuelo a ese patriotismo herido, fruto del 98.

Unamuno es quien introduce dicho concepto en el marco del pensamiento español a fecha de 1909 (Abellán y Monclús 1989a: 21; Bueno 1999: 388), haciendo de la Hispanidad una “categoría histórica” (de modo parecido a los organizadores del centenario), fruto de una sed de “justicia absoluta” (citado en García de Tuñón 2004). En Unamuno sirve para denominar la “unidad profunda” entre España y América del Sur; una unidad fundamentada en el lenguaje, un elemento cultural. Como vemos, Unamuno sigue con ese discurso del centenario que busca una justificación de lo español en América; una justificación que se asienta en la “conquista espiritual” del continente.

¹²⁷ En este sentido queremos destacar que no se trata de un fenómeno aislado. Tenemos ejemplos similares en movimientos intelectuales de otros países. En el ámbito racial destaca durante la primera mitad del siglo XX el movimiento de la “Negritud” que pretende encontrar la esencia del ser negro en un mundo colonial dominado por el hombre blanco.

¹²⁸ En Miguel de Unamuno (1864-1936) esta concepción no se aplicaría únicamente a América, sino que hay en él un “hispanocentrismo radical” que pretende “hispanizar” Europa (Martín Luengo 1999: 21).

Sus intenciones parecen alejadas del alegato reaccionario de Maeztu (ya en 1934); pretende comprender en qué consiste ser español, precisamente para resolver “el problema de España”¹²⁹. La idea de consuelo es un elemento fundamental en todo este proceso de decadencia nacional. Muchas de las teorías y esfuerzos intelectuales de la España de principio de siglo se dirigen a la obtención de ese consuelo. La Hispanidad como cultura de lo español que trasciende fronteras sirve como consuelo a ese nacionalismo derrotado. Todos estos instrumentos conceptuales para la obtención del consuelo nacional son, de algún modo, manifestación de una inmadurez del intelectual español, incapaz de asumir su derrota; una inmadurez y un recurso al irracionalismo que se agravan con la llegada del franquismo.

En el campo de la historia la Hispanidad tendrá también mucho peso. A raíz del “desastre del 98” surge una disciplina histórica que considera el “descubrimiento” de América como el inicio de una nueva “área cultural” basada en principios católicos romanos de origen latino, de corte universal y absoluto (Morales García 2003: 183). Una escuela histórica (de la que surge Antonio Ballesteros) que comparte muchos de los elementos que Ramiro de Maeztu expone en su *Defensa de la Hispanidad*, donde critica la sociedad moderna de origen protestante, por sus libertades civiles y políticas (Shaw 1982: 126-127) (base de la subjetividad). De algún modo es la Hispanidad no sólo una forma de consuelo colectivo en el plano de la cultura, sino además un sustitutivo frente a una religión en decadencia, pues, como hemos señalado, una de sus principales características es la cualidad trascendente que busca en la cultura y el lenguaje modos de superación de las limitaciones tanto políticas como temporales y geográficas: la Hispanidad como elemento de trascendencia nacional y colectiva, símbolo de una identidad victoriosa.

¹²⁹ Este concepto no es sino una entre otras formas de atajar la derrota del ideal español en la jerarquía internacional. Si Unamuno halla la Hispanidad en su difusión transnacional como fuente de consuelo, Ortega interpreta el problema español desde la “circunstancia” (Martín Luengo 1999); a pesar de que algunos hablen del “descubrimiento” de la circunstancia, por parte de Ortega, como elemento que condiciona el mundo, pensamos que en realidad no es ésta (la circunstancia), sino el recurso inmediato del perdedor, del que fracasa en su cometido. Consiste en la valiosa sabiduría que obtiene el “fracasado” –la importancia de lo circunstancial–, en cuanto que no quiere aceptar su inferioridad frente a sus antagonistas. Si el victorioso hace del éxito el producto inexorable de su valía personal, el perdedor achaca su fracaso a elementos ajenos a su control.

Positivismismo en la historiografía americanista

Como hemos señalado, el concepto de Hispanidad tiene ciertos rasgos irracionalistas, de corte absoluto y generalizador. Con todo, la Hispanidad asume diversas manifestaciones y, curiosamente, en el ámbito de la Historia se presenta también en un contexto positivista. El impulso o reconocimiento de la Hispanidad como elemento de valor encontrará una fundamentación empírico-positivista en la disciplina histórica. El mismo ímpetu que anima a filósofos y literatos es la fuerza motriz que establece las bases del americanismo académico en España: la necesidad nacional de consuelo.

Una de las primeras figuras del americanismo académico será el historiador del derecho Eduardo de Hinojosa (1852-1919) (Ballesteros y Ballesteros 1913: 82-83; Bosch 1980: 48), maestro de Rafael Altamira que obtiene la cátedra de Historia de América creada en la Universidad Central tras las reformas universitarias de Antonio García Alix (1852-1911) en 1900 (Altamira 1924: 37-42; Vélez 2007: 69, 213)¹³⁰, iniciándose por esta época el interés por América (Ballesteros Gaibrois 1951: 119; Vélez 2007: 191). Este interés en crear una cátedra especializada viene determinado por el “desastre del 98”, estableciéndose ésta en el preciso momento en que se llevan a cabo las primeras elecciones presidenciales en Cuba (*El Siglo Futuro* 1900: 2). El curso es producto de una reforma que incorpora asignaturas de la antes mencionada Escuela Superior de Diplomática (institución de influencia positivista) al plan universitario (Vélez 2007: 213).

Sin embargo, es Rafael Altamira (1866-1951), “historiador del 98” (V. Ramos 1968: 107) y discípulo suyo, quien, junto a Antonio Ballesteros (1880-1949), representa uno de los pilares del nuevo americanismo académico: la llamada “escuela de Madrid” (Bazán 1998: 18; Hernández Sánchez-Barba 1998: 18, 36), asiento del nuevo americanismo científico asociado al ámbito institucional (Altamira 1924: 37-42; Vélez 2007: 187). Esta escuela será el elemento fundamental que servirá luego de foco de irradiación intelectual en distintas direcciones tanto geográficas como teóricas del americanismo; una

¹³⁰ Cátedra anteriormente ocupada por Fernando Brieva y Salvatierra (1845-1906) (*Diario Oficial de Avisos de Madrid* 1900: 1; Vélez 2007: 69).

escuela de corte eminentemente positivista (Hernández Sánchez-Barba, comunicación personal, noviembre 2013).

Ambos historiadores toman como modelo metodológico un hito del positivismo historiográfico francés: *Introducción a los estudios históricos* (1898), de Charles Seignobos (1854-1942) y Charles-Victor Langlois (1863-1929) (Ballesteros Gaibrois 1982: 2; Benítez 1949: 230, 248; Vélez 2007: 201, 212). En el caso de Ballesteros, éste imparte reglas metodológicas en la lección preliminar de su cátedra que responden a una obra escrita por él junto a su primo Pío Ballesteros: *Cuestiones históricas* (1911) (Ballesteros y Ballesteros 1913: 205-226). Este texto, primera obra sobre metodología histórica publicada en España (Ballesteros Gaibrois 1982: 2-3), refleja fielmente las ideas promulgadas por Ernest Bernheim (1850-1942), y Seignobos y Langlois (Ballesteros y Ballesteros 1913: 52, 47; Benítez 1949: 248; Vélez 2007: 217)¹³¹. En el caso de Altamira, se llega a hablar de él como del “principal difusor” de la historia positiva en España ya desde finales del siglo XIX (Núñez Ruiz 1975: 87).

De la obra de Seignobos y Langlois podemos afirmar que se ajusta al paradigma positivista que hace del “documento” el elemento fundamental de todo conocimiento histórico. Como primera declaración de intenciones afirman que “La historia se hace con documentos...nada suple los documentos, y donde no los hay, no hay historia” (Ballesteros y Ballesteros 1913: 52; Langlois y Seignobos 1913: 17 -18)¹³². En una transferencia del método positivo de las ciencias naturales al ámbito historiográfico, el documento se convierte así en

¹³¹ Bernheim es sin duda el autor más citado a lo largo de la obra en cuestión, con 39 referencias (Ballesteros y Ballesteros 1913: 338). Tanto Bernheim como Seignobos siguen siendo citados, junto a Altamira, como modelos en cuanto a metodología se refiere, apareciendo en la bibliografía de la primera sección de su *Síntesis de Historia de España* (1945), escrita cinco años antes de su muerte (Ballesteros Beretta 1945: 4).

¹³² Tanto Altamira (Altamira 1924: 57-62; Vélez 2007: 110) como Ballesteros destacarán por su manejo de las fuentes (Ballesteros y Ballesteros 1913: 8, 112-113; Benítez 1949: 230-231; Vélez 2007: 215-217) y encargarán a sus estudiantes la realización de trabajos originales de investigación basados en documentación inédita (Bernabéu 2007: 257; Hernández Sánchez-Barba 1998: 36). En el caso de Ballesteros, su apreciación del elemento documental hace que mantenga un cierto distanciamiento con sus alumnos que sólo queda superado una vez alcanzan el nivel de investigadores ya licenciados (Ballesteros Gaibrois 1982: 15; Vélez 2007: 219) reafirmando una clara distinción entre investigación y docencia (Vélez 2007: 188). Sin embargo, Ballesteros parece ofrecer una definición del “documento” más lata que la ofrecida por Langlois y Seignobos (Ballesteros y Ballesteros 1913: 54-61).

dato empírico (positivo), fundamental para la construcción de toda hipótesis¹³³. A su juicio el documento constituye “la fuente única de todo conocimiento científico” (Langlois y Seignobos 1913: 233 -234); una importancia otorgada a la fuente original también presente en la escuela historicista de Leopold von Ranke (1795-1886), que igualmente ejerce influencia en la historiografía española de principio de siglo XX (Morales García 2003: 183).

Esta corriente positivista no simpatiza con las grandes construcciones históricas propias del periodo intersecular o eso que vendría a ser la Filosofía de la Historia. Como modelo de este tipo de literatura tenemos a Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) con sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* 1837¹³⁴; un tipo de literatura no propia de historiadores profesionales y que encuentra sus orígenes en el pensamiento romántico. Esta corriente historiográfica trata de elaborar grandes teorías generales a partir de los acontecimientos históricos y cuenta con Barthold G. Niebuhr (1776-1831), el gran historiador romántico alemán, como una de sus principales figuras. Otros ejemplos son la obra de Alfred Weber (1868-1958) sobre historia de la cultura, las interpretaciones que Arnold Toynbee (1889-1975) expone en su *Study of History* (1934-1961) o la famosa *Decadencia de occidente* (1918 - 1923) de Oswald Spengler (1880-1936). Incluso G. H. Wells (1866-1946), escritor más conocido por sus obras de ficción, contribuye con su *Outline of History* (1920), el segundo libro más vendido del siglo XX (Smith 1995) –un dato que permite hacerse una idea del éxito de este tipo de construcción histórica entre el gran público.

La mencionada rama historiográfica es ajena a los intereses del positivismo, ya que, aparte de ser cultivada por autores que en muchos casos no son historiadores profesionales, contiene “concepciones místicas” como sería la

¹³³ Como dice Ballesteros en su obra sobre metodología: “Si son imprescindibles en Química las operaciones y preparados previos para lograr una combinación, del mismo modo en Historia la adquisición de la verdad histórica se conseguirá empleando determinados procedimientos” (Ballesteros y Ballesteros 1913: 205). Vilanova y de la Rada confirman esta idea cuando afirman en 1893 “que la Arqueología y la Historia revistan el carácter de verdaderas ciencias positivas con no pocos puntos de afinidad con las naturales” (citado en Peiró 2013: 29).

¹³⁴ El propio Ballesteros hace referencia al positivismo de Comte como una “reacción natural contra las corrientes hegelianas” (Ballesteros y Ballesteros 1913: 14).

noción de *Volksgeist* (Langlois y Seignobos 1913: 1-15, 227, 301), que ellos derivan de Montesquieu y su *Espíritu de las leyes* (1748) (Langlois y Seignobos 1913: 300; Llobera 1989: 89). Dicho “espíritu del pueblo” respondería, a su juicio, a una interpretación laxa y generalizadora de la historia que choca con su propia pretensión de desarrollar una disciplina basada en principios estrictamente racionales¹³⁵.

Vemos cómo este planteamiento científico sirve de modelo a la escuela de Madrid, a pesar de que, de hecho, su adopción sea la causa de ciertas tensiones internas en el discurso del americanismo hispánico. Choca la metodología empleada, basada en un intenso objetivismo –como acercamiento al hecho, sin pretensión de suponer una verdad última– (Langlois y Seignobos 1913: 68), con el fin último que persigue esta escuela historiográfica que es la rehabilitación de la imagen española en la opinión pública a través de la divulgación; en última instancia, un objetivo de impulso patriótico-emotivo. Manuel Ballesteros (1911-2002), hijo de Antonio e historiador también, reconoce este elemento que define como “punto subjetivo inconsciente” que toma cuerpo en una visión españolista de la historia (Ballesteros Gaibrois 1982: 12).

En cuanto a Altamira, su interés en fomentar la unidad cultural con América se fundamenta claramente en lo que comúnmente entendemos como área cultural hispánica; noción vinculada a un programa cuyo propósito último consiste en hallar esa “intimidad con la antigua metrópoli” (citado en Vélez 2007: 183). Altamira apoya el americanismo como una defensa de “lo español”, definido “por nuestros ideales colectivos, que hemos incubado y predicado a través de los siglos, y por los grandes hechos que hemos realizado en nuestra historia” (citado en Vélez 2007: 184). Como vemos, esta interpretación es análoga a la noción de Hispanidad que surge a partir del 98, en perfecta sintonía con el espíritu del IV Centenario. Encontramos las raíces de esta actitud en su

¹³⁵ Antonio Ballesteros será de la misma opinión, rechazando la noción de ley de evolución histórica y evitando sacar fórmulas generales comprensivas (Ballesteros y Ballesteros 1913: 222, 318); llegando a tener, de hecho, una amarga disputa con un “ilustre filósofo” español que defiende públicamente las tesis de Toynbee (Benítez 1949: 246-247). Altamira, en cambio, justifica abiertamente un planteamiento filosófico del devenir histórico, aun reconociendo en ello un valor únicamente aproximativo (Altamira 1916: 43). En todo caso, llega a escribir su propia *Filosofía de la historia y teoría de la civilización* (1916) en la que habla de la “necesidad esencial de la Filosofía de la Historia” (Altamira 1916: 43).

texto *La Universidad y el patriotismo* (1898), escrito durante el verano de 1898, donde señala la importancia capital de la patria como *concepto* a ser claramente definido, especialmente en su significación para el mundo. La labor universitaria consiste, según este modelo, “en restaurar el prestigio de nuestra historia y cooperar en la regeneración del pueblo” (V. Ramos 1968: 97). Altamira, que promueve una historiografía positivista desde 1891 con *La enseñanza de la historia* –una corriente plenamente instaurada en Europa en los años 70, década en la que ya contaba con adeptos españoles– (Garzón 2007: 15, 32; López-Ocón 2003: 311-312), parece seguir, en este sentido, un planteamiento cercano al *Volksgeist* romántico, reclamando una identidad nacional bien delimitada frente a otras “en que se divide hoy la humanidad civilizada” (citado en V. Ramos 1968: 97)¹³⁶.

Por otro lado, la obra de Altamira como difusor del método positivista tiene repercusiones importantes, no sólo en España, sino también en el extranjero. En 1893 se crea en Chile una cátedra con la intención de aplicar las ideas por él expuestas en *La enseñanza de la historia* (M. Ayala 2006: 47-48). En sus cartas a Domingo Amunátegui habla de los “frutos positivos de la propaganda” metodológica y su amor a la ciencia “enteramente objetivo” (citado en M. Ayala 2006: 47). Tanto Ballesteros como Altamira escribirán sendas historias de España, poniendo especial énfasis en la influencia que ésta ha tenido en el desarrollo mundial. Altamira escribe la *Historia de la civilización española* (1900-1911) y Ballesteros una monumental *Historia de España y su influencia en la historia universal* (1922-1941). Ambas obras pretenden responder a una metodología puramente objetiva, tratando de evitar el “método subjetivo” que Seignobos y Langlois rechazan, en el que el historiador encuentra en el

¹³⁶ En su bibliografía sobre las psicologías nacionales Altamira ofrece una serie de publicaciones francesas (Altamira 1976: 223-224); algo que no choca con la noción de *Volksgeist* si consideramos, como así lo hacen Langlois y Seignobos, este concepto como originario de Francia –remitiéndolo a Montequieu–. Sin embargo, encontramos también referencias a autores próximos al pensamiento alemán –entre ellos el darwinista social Ludwig Gumplowicz (1838-1909)– haciendo referencia a las distinciones entre *Volk* (pueblo) y *Nation* (nación) que lleva a cabo Schuchardt. Altamira aboga por un uso indistinto de “pueblo” y “nación”, dejando aparte la idea de “Estado” para representar la organización política de un determinado colectivo, “que puede no ser nacional” (Altamira 1976: 225). Altamira reconoce la importancia de una “psiquis” colectiva (*volksgeist*) –algo que también hace Ballesteros (Ballesteros y Ballesteros 1913: 43, 77) –cuando hace referencia a obras propias del catalanismo u otros movimientos regionales; obras que considera erróneas por estar imbuidas de excesivo sentimiento (Altamira 1976: 231).

documento (dato positivo) “las frases o las palabras que corresponden a sus propias concepciones o concuerdan con la idea *a priori* que se había formado de los hechos” (Langlois y Seignobos 1913: 156). En ambos casos el más importante objetivo es la “imparcialidad histórica” (Altamira 1908). Altamira difícilmente puede aspirar a esta imparcialidad teniendo en cuenta su abierto propósito de reivindicar el colonialismo español (M. Ayala 2006; Altamira 1917; 1924).

Ballesteros, por otra parte, es considerado como un adalid de la objetividad historiográfica (Ballesteros Gaibrois 1982: 11-12; Ballesteros y Ballesteros 1913: 221-223; Benítez 1949: 237; Morales García 2003: 186). En su prólogo a su *Historia de España y su influencia en la historia universal* expone algunas de sus ideas al respecto. Afirma ser un “mero informador”, llevando a cabo una “compilación honrada y científica [...] no interviniendo el subjetivismo del expositor sino en la agrupación de materiales” (Ballesteros Beretta 1948a: 5); obra que realiza con la ayuda de la editorial Salvat precisamente para ajustar la historia de España a los nuevos cambios metodológicos introducidos por el positivismo (Ballesteros Beretta 1948a: 5). Digamos que la redacción de esta obra obedece a dos necesidades fundamentales: la asimilación de un nuevo paradigma en el estudio de la Historia y la necesidad de una regeneración nacional en defensa del “imperialismo espiritual hispánico” (Morales García 2003: 186); elementos difícilmente conciliables. La ideología de la que parte Ballesteros viene fundamentada por el ideario conservador de *Raza española. Revista de España y América* a cuyo consejo de redacción pertenece (González López 2001: 535; Morales García 2003: 185; Vélez 2007: 218); fundada en 1919 bajo la dirección de Blanca de los Ríos (1859-1956), sigue la estela historiográfica de Menéndez y Pelayo, cimentando un concepto de Hispanidad que surge como reacción al “Desastre del 98”. Leamos las palabras de la directora de la revista en su presentación:

raza española son la gente que arranca del mismo milenario tronco hispano, las nacidas en la península indivisible al entallarla como un solo bloque entre el Pirineo y las olas de los mares; la gente que hablan una lengua de raíz única cuyos monumentos literarios se confunden en una misma cuna histórica. Raza española son las gentes de todo el vasto mundo que descubrió y sometió nuestro genio peninsular, tanto uno en su lengua y en su literatura galaico-portuguesa, madres de la castellana, como en su sed geográfica y en el anhelo

expansivo que le empujaba a sus descubrimientos y conquistas. [citado en Morales García 2003: 184].

Como vemos, parece ésta una clara derivación del discurso del centenario que toma la lengua como elemento cultural que trasciende fronteras políticas y geográficas. La idea de solidaridad con Portugal tiene también su peso, pues corresponde su conquista americana también a nuestra “área cultural” hispánica, haciendo de la unión un elemento de resistencia frente a la ideología anglosajona protestante. Por supuesto, el elemento católico universal es una preocupación fundamental para la revista y en especial para Antonio Ballesteros (Morales García 2003: 185).

A pesar de defender su absoluta imparcialidad (Ballesteros y Ballesteros 1913: 221-223; Ballesteros Beretta 1948a: 6), admite su anhelo de “realizar una obra española en el sentido de apreciar exactamente y sin viciosas exageraciones la parte debida a España en la evolución de la *Humanidad* y en las diversas fases del dinamismo histórico” (Ballesteros Beretta 1948a: VII). Curiosamente, tras la aparente inocencia de tal afirmación podemos descubrir elementos que ofrecen indicaciones del paradigma al que Ballesteros está sujeto. Por un lado, es visible su intención de ilustrar sobre la propia historia española en su dimensión internacional; objetivo que satisface gracias a un método racional objetivo –“sin viciosas exageraciones”– que permita dilucidar los “hechos”. Por otra parte, ese contexto internacional al que hace referencia viene señalado por una “Humanidad” que en realidad no hace referencia sino al ámbito de la llamada “cultura occidental”; referencia al discurso histórico prominente entre los países europeos y norteamericanos. Por tanto, hace de una tradición particularizada una realidad “universal” de carácter absoluto de algún modo agrandando el impacto histórico de algunos de los eventos significativos de la historia española. Sin embargo, no es este un planteamiento ajeno a otros investigadores de la época, por lo que no es tarea nuestra hacer severas críticas a este planteamiento.

Como bien sabe Ballesteros, no sólo el método debe ser objetivo (Ballesteros y Ballesteros 1913: 221-223), sino que la “elección de materiales” y el planteamiento inicial de toda investigación juegan un papel significativo en el “subjetivismo” de la misma. Palmira Vélez dice de esta obra –de diez tomos en

nueve volúmenes publicados entre 1919 y 1941– que es “nacionalista y proyectiva”, aunque reconoce el enorme acopio de datos realizados (Vélez 2007: 218), que encaja con el modelo positivista que tanta importancia otorga a las fuentes. Naturalmente trata en esta obra el tema de América mostrando ciertos elementos que recuerdan al programa oficial del centenario, sobre todo en lo que respecta a la figura de Colón. Ballesteros será un gran admirador de Cristóbal Colón, también desde un punto de vista historiográfico, siendo uno de los grandes especialistas en su figura (Ballesteros Gaibrois 1982: 23; Calderón 1984: 20-21). Sobre la vinculación de Ballesteros con el espíritu del centenario se puede ofrecer la importancia que otorga en su *Cristóbal Colón* –una de las más extensas monografías sobre el almirante– a elementos bibliográficos pertenecientes a la celebración de 1892 (Calderón 1984: 20-21).

Aunque Ballesteros no acepta el origen español del almirante (Ballesteros Beretta 1948b: 187; Benítez 1949: 230) –cosa que sí se plantea Altamira (Vélez 2007: 414)–, dice de Colón que es “una de las figuras más ricas en la Historia de la Humanidad” (Ballesteros Beretta 1948b: 187), refiriéndose a él en términos elogiosos. Por otra parte, y a pesar de su talante objetivo hace referencia a los Reyes Católicos como “monarcas excepcionales”, figuras cuya grandeza no puede expresarse pues se “agotan” los superlativos (Ballesteros Beretta 1948b: 186-187)¹³⁷. Ballesteros trata de restaurar la imagen de los Reyes Católicos frente a una “corriente dañina” que les acusa de ingratos con Cristóbal Colón (Ballesteros Beretta 1948b: 186-187). De esta manera, el elemento español presente en la ecuación de este gran evento debe ser protegido de ataques que menoscaben la participación nacional.

En definitiva, tanto Altamira como Ballesteros –como figuras fundacionales del americanismo institucional en España (Hernández Sánchez-Barba 1998: 36)– se ajustan a un paradigma positivista con vistas a restaurar la imagen nacional frente a ataques extranjeros. En gran medida, llevan a cabo una defensa del colonialismo español con base en una metodología científica.

¹³⁷ Esta patente falta de objetividad es manifiesta también en su posterior *Historia de España* (1945) donde habla de la guerra civil española como “liberadora” frente a una República que, a su modo de ver, rige entonces los destinos de España de “manera ilegal” (Ballesteros Beretta 1945: 541).

Altamira hará una abierta reivindicación del modelo colonizador español (M. Ayala 2006; Altamira 1917; 1924), mientras Ballesteros llega a negar la participación de España en cualquier forma de colonialismo. De acuerdo con un ideal católico propio del siglo XIX, se considera estos territorios como “equiparables al propio Reino peninsular” o integrados plenamente en la nación. Ballesteros sólo hace uso del término “colonial” con respecto a las zonas de dominación anglosajona (Vélez 2007: 203). No obstante, consideramos que tal distinción se fundamenta en un simple “juego de palabras” (Adánéz, comunicación personal, junio 2016).

Las contradicciones inherentes a este planteamiento –el uso de una metodología de corte científico con propósitos nacionalistas– son una manifestación más de la falta de ajuste que sufre España con respecto al nuevo modelo a asimilar. El “nuevo orden mundial”, ya plenamente patente tras el “desastre del 98”, y las reticencias experimentadas por los intelectuales españoles a la hora de abandonar los vestigios del “antiguo régimen”, crean una tensión que caracteriza su pensamiento hasta mediados del siglo XX, cuando Franco claudica frente a EE UU en su búsqueda de la aceptación internacional. Se hace uso del método científico para exaltar una idea de Hispanidad cuyo propósito consiste en combatir apreciaciones negativas de la historia española. Para comprender plenamente este proceso deberemos adentrarnos en las vidas de estas dos figuras cruciales para el americanismo en España.

Rafael Altamira: patriotismo científico

Rafael Altamira y Crevea nace en Alicante el 10 de febrero de 1866. Desde muy joven da muestras de interés por el mundo intelectual leyendo “a todas horas” (V. Ramos 1968: 15). Realiza su primera disertación pública a los 12 años de edad, muestras de aplomo y desenvoltura, donde trata la *Idea general de la cultura griega*. Ya en sus trabajos escolares encontramos algún interés por América, contando su padre con un amigo, José Mira, que había vivido varios años en el continente. Hacia los 16 años Altamira domina ya “las influencias doctrinales del positivismo y del racionalismo”, aspirando a ser un “filósofo racionalista” (V. Ramos 1968: 29). Está expuesto desde muy joven a la influencia de la Institución Libre de Enseñanza, a través de su maestro Eduardo Soler –

profesor de Disciplina Eclesiástica en la Universidad de Valencia, donde Altamira estudia Derecho—, íntimo de Francisco Giner de los Ríos (Ortiz y Sánchez 1994: 61; V. Ramos 1968: 31; Rubio y Deaño 2011: 49). Sin embargo, no cuenta con Krausse como una influencia principal, del que rechaza su afán de armonismo — antes señalado— (V. Ramos 1968: 31); a pesar de lo cual su formación general debe ser integrada en el “ideario krausista” (López-Ocón 2003: 315).

En este sentido, Altamira sigue más bien las ideas de Herbert Spencer — reconocido en España desde principios del siglo XIX (Esteban 2012; Morote 1998; Núñez Ruiz 1975: 102, 185; Shaw 1982: 29; Vélez 2007: 193)—, autor por entonces integrado en el modelo krausista (Núñez Ruiz 1975: 102-103, 186). La actitud agnóstica tan propia de Spencer congenia con las inclinaciones personales de Altamira, que habla de Dios como del “Gran Desconocido” (V. Ramos 1968: 31). Tiene, de esta manera, una misma disposición racionalista frente a los problemas del mundo, siendo una persona celosa de su libertad individual mientras huye “de todo lazo corporativo de cualquier clase” (citado en V. Ramos 1968: 30), hecho en el que también congenia con la actitud vital del funcionalista inglés (véase Spencer 1904a; 1904b). En su negación del aspecto corporativo confirma su enfoque ilustrado que fundamenta el conocimiento y el juicio, no en la opinión general, sino en la fuerza de la razón.

Sin embargo, este planteamiento de algún modo contradice su tan característico impulso patriótico, en cuanto que todo patriotismo responde a intereses colectivos. En su programa historiográfico tiende, además, hacia construcciones generales y universalistas, siendo ésta una de las razones por las que rechaza el regionalismo —en su tendencia hacia la atomización—, tan presente en torno al 98 (V. Ramos 1968: 84, 314)¹³⁸. Por tanto, Altamira es un

¹³⁸ Uno de los argumentos que aduce Altamira para subordinar las lenguas regionales al castellano consiste en la fuerza misma de la historia. Es decir, si hoy el castellano se impone es por motivos históricos. Hay en Altamira una conformidad con la historia tal y como se da. Ésta sirve entonces como fuerza legitimadora de la realidad fáctica; idea que extrapola también al ámbito colonial americano (V. Ramos 1968: 83). En ese sentido Altamira representa lo que Nietzsche, y otros, definen como “apologistas de los hechos”, que defienden la realidad fáctica, cuando se puede argumentar que “el hecho es siempre estúpido” (Lukács 2002: 111; Nietzsche 2007: 125) —la crítica de Nietzsche va dirigida a las reinterpretaciones del devenir histórico desde una perspectiva racional (Hegel). La visión de Altamira se pronuncia desde una perspectiva colonial y españolista que le lleva a defender la “realidad de los hechos”. En cambio, cuando se trata de rehabilitar la imagen de España en el extranjero y corregir las afirmaciones de una “leyenda negra”, por ejemplo, los hechos (la realidad del devenir histórico como subyugación de

historiador (de metodología) positivista –aunque ecléctico– abierto a concepciones universales o generalizadoras, partiendo de una idea de unidad nacional.

En 1889, y tras licenciarse en derecho canónico (1886), Altamira logra una plaza –por oposición– como secretario del Museo Pedagógico Nacional (Ortiz y Sánchez 1994: 61; V. Ramos 1968: 56; Vélez 2007: 191), época en la que también imparte clase en la Institución Libre de Enseñanza (Ortiz y Sánchez 1994: 61). En 1890 viaja a París con el propósito de ampliar sus conocimientos. Es aquí cuando inicia sus primeras relaciones epistolares para ir “sembrando la hispanofilia”. Altamira sale del país no sólo a estudiar sino a “hispanizar” (V. Ramos 1968: 63). En esencia, Altamira es una personalidad intensamente nacionalista, lo que, antes de la Guerra Civil Española, no entra en contradicción con inclinaciones políticas de corte progresista liberal y republicano (Altamira 1976: 171; Pasamar y Peiró 2002: 75).

En 1891 publica *La enseñanza de la Historia*, libro que recibe críticas muy favorables; entre otras, recibe felicitaciones de Menéndez y Pelayo, que es por entonces una de las figuras de referencia en el ámbito historiográfico nacional (Rubio y Deaño 2011: 40). También su amigo Leopoldo Alas “Clarín” habla de él en términos elogiosos en las páginas de *El Imparcial*. Clarín lo define como un “muy erudito y perspicaz crítico...uno de los pocos hombres nuevos que son legítima esperanza de la vida intelectual española” (citado en V. Ramos 1968: 64). De hecho, su obra tendrá alguna resonancia a nivel internacional. Charles Seignobos alaba en los medios franceses la obra de Altamira como propagación de su mismo programa (Vélez 2007: 212-213), “no sólo por el mecanismo de la enseñanza” que expone en su obra, sino porque además establece una síntesis entre “cultura histórica general” y “educación técnica profesional” (citado en V. Ramos 1968: 64). Recibe otras críticas halagüeñas del *Educational Review* de Nueva York. Ya en 1894 ingresa en la Real Academia de la Historia como Correspondiente, propuesto a instancias de Menéndez Pelayo, de Juan Facundo Riaño –expositor en las conferencias del centenario en el Ateneo– y de su

España ante el mundo anglosajón en 1898) no son tolerados y deben ser modificadas. Es precisamente ante “el hecho” de la decadencia española que Altamira rechaza todo conformismo y trabaja para reformar la opinión pública.

maestro Eduardo de Hinojosa (V. Ramos 1968: 64; *El Imparcial* 1894: 3), lo que da muestras de un prestigio precoz –Luis Morote habla en 1900 del “doctísimo Rafael Altamira” (Morote 1998: 244).

1898 será un año importante en su vida. El “desastre” le induce a una autorreflexión profunda como forma de consuelo frente a su orgullo herido. La nueva situación, de algún modo, incrementa su sentimiento patriótico alentando su preocupación, cada día más intensa, por “el balance colectivo de mi pueblo, de mi España” (citado en V. Ramos 1968: 78-79). La nación, como extensión de su ego herido exige de él su activa participación como intelectual. Ese mismo verano escribe *Psicología del pueblo español* (1902), entre “lágrimas de pena y arrebatos de indignación” (Altamira 1976: 22).

A estas alturas de la historia de España es difícil hacerse una idea del sentimiento que entonces domina la opinión pública y el sentir de los intelectuales. A día de hoy, en que el español medio acepta la escasa importancia de la nación en el tejido internacional, resulta chocante la reacción intensamente emocional de que son presa muchos de estos pensadores. En su momento, presa de lo que el anglosajón denomina “wishful thinking”, el intelectual español vive en lo que Vicente Ramos llama “el espejismo de un falso poderío” (V. Ramos 1968: 78); un país que menos de cien años antes tuvo unos medios militares todavía muy importantes (Pino, comunicación personal, mayo 2013). Una vez los hechos imponen su verdad, el orgullo herido tiende inmediatamente a recomponer una nueva “verdad” con el propósito de obtener consuelo.

El español de entonces se ve afectado por una falta de sentido de alcance global, junto a una degradación del prestigio nacional, daño de efectos más localizados. Altamira, como remedio, busca sentido en América, tanto por su significado histórico –la manida grandeza pasada de España–, como por su potencial futuro –la conquista espiritual (cultural) del continente, ansiada por otros numerosos intelectuales españoles desde el siglo XIX (Valero 2003: 30). Si antes la grandeza de una nación se medía por su dominación política sobre otros territorios, los nuevos tiempos invocan una forma más sutil de dominación que hace referencia a aspectos culturales: lengua, costumbres, legislación.

Como aglutinante de todo ello encuentra Altamira la “raíz ibérica común”, una verdadera “psicología *española*”, a sus ojos desprovista de “la menor intención política” (citado en V. Ramos 1968: 79; Vélez 2007: 183). Vemos cómo su teoría parte de una metodología racional, pedagógica, que pretende fomentar y dirigir la opinión pública (Altamira 1917: 38-39; Altamira 1924: 37; Rubio y Deaño 2011: 38; Vélez 2007: 183, 186), vinculada a una idea de *Volksgeist* o espíritu popular (nacional)¹³⁹, y cuyo propósito último consiste en rehabilitar la imagen del país tanto dentro como fuera de sus fronteras. Altamira confirma la relevancia que el 98 tiene para él:

a partir de 1898, puede decirse que la mayoría de mis escritos y de mis conferencias en el extranjero han versado sobre ese tema, es decir, sobre la rectificación de las leyendas, de los desconocimientos y de las calumnias que acerca de nuestra historia y de nuestra vida actual han circulado continuamente [Altamira 1976: 14].

No obstante, para que esta misión cobre fuerza será necesario un lento proceso de sedimentación intelectual y moral que tome forma en la opinión pública nacional ya que, como él mismo enseña, “hay que formar opinión”. Hacia el año 1910 se da un “gran movimiento de atención hacia América” que tiene consecuencias en el paisaje político. Se establece una Real Orden de 16 de Abril “encaminada a fomentar el intercambio de profesores y alumnos, las pensiones de viaje por América y el conocimiento de los países americanos en todos sus aspectos” (Altamira 1924: 37).

Como ya hemos señalado, en 1900 se establece la cátedra de Historia de América a cargo de Eduardo de Hinojosa (Altamira 1924: 38; Vélez 2007: 69, 213), como la primera incorporación de esta materia a los estudios universitarios españoles. Junto a este nuevo logro, Altamira resalta el “arreglo del Archivo de Indias”, hecho fundamental por ser éste “la base de la historia americana” (Altamira 1924: 38; Vélez 2007: 144). En esta dirección se pone en contacto con diversas repúblicas americanas en 1909 para el establecimiento de estudiantes americanos en Sevilla que así tomasen contacto con los archivos. Esta medida desemboca en la creación del Centro de Estudios Americanistas en la ciudad de

¹³⁹ En todo caso podemos hablar de *Völkerpsychologie*, tal y como la formula Moritz Lazarus (1824-1903).

Sevilla (Altamira 1924: 39; Calderón 1987: XXXIV; Vélez 2007: 143-144)¹⁴⁰. Se trata de una institución dependiente del Ministerio de Instrucción Pública y consta de cuatro cátedras: “Geografía americana antigua y moderna; Paleografía y Diplomática de los siglos XV, XVI y XVII; Historia y bibliografía del descubrimiento, conquista y colonización de la América española, y Organización, inventario y catalogación de archivos y estudio especial de los depósitos de documentos relativos a la historia hispanoamericana” (Altamira 1924: 39). Este mismo centro publicará un boletín destinado a difundir en América los trabajos desarrollados en su seno a la vez que da noticia de algunos de los interesantes documentos contenidos en el archivo (Altamira 1924: 39). El boletín se publica durante doce años (1913-1925) (Calderón 1987: XXXV).

Como vemos, y gracias a las presiones de ciertos intelectuales, la administración comienza a tomar algunas medidas que habían sido señaladas ya desde 1892. En 1914 se crea una cátedra de *Historia de las instituciones políticas y civiles de América* como parte de los estudios de doctorado de la Facultad de Derecho y de la de Filosofía y Letras, Sección de Historia; una asignatura de libre elección que se instaura por orden de Eduardo Dato (Altamira 1924: 40; Vélez 2007: 144), por entonces la figura más importante de la política nacional. Esta cátedra, que unifica las dos especialidades de nuestro protagonista, había sido diseñada específicamente para él (Bernabéu 2007: 256; Hernández Sánchez-Barba 1998: 35-36; 2013; V. Ramos 1968: 185; Vélez 2007: 188, 192)¹⁴¹, siendo ahora la segunda cátedra universitaria especializada en el continente americano junto con la que ocupa Antonio Ballesteros tras la marcha de Hinojosa (Altamira 1924: 42). Ballesteros se hace cargo de esa misma

¹⁴⁰ Creado en 1913 a instancias de Pedro Torres Lanzas, director del Archivo de Indias, como *Instituto de Estudios Americanistas*, cambia su nombre al año siguiente (Calderón 1987: XXXIV; Muñoz 1988: 658).

¹⁴¹ Existen dudas sobre el origen de esta cátedra. Algunos afirman que es idea de Eduardo Dato —entre ellos el propio Altamira—, mientras otros consideran que es el rey Alfonso XIII quien, tras entrevistarse con Altamira, decide realizar la nueva iniciativa (Hernández Sánchez-Barba 1998: 35-36; Hernández Sánchez-Barba, comunicación personal, noviembre 2013; V. Ramos 1968: 185). En todo caso, parece que la cátedra es producto del prestigio y trato personal de Altamira con miembros de las “altas esferas”. Lo cierto es que Altamira, a pesar de ser republicano, establece una amistad con Alfonso XIII. El hecho de que haga referencia a Dato como impulsor de la medida puede ser un modo de desviar la atención ante el hecho de que el rey de España hubiese intercedido por él en un momento en que su situación profesional “no era nada fácil” (V. Ramos 1968: 185).

cátedra precisamente en 1914 (Alcina 1950: 252; Hernández Sánchez-Barba 1998: 36; Morales García 2003: 181).

Desde su cátedra, Altamira defenderá una posición “hispana” que concibe la labor de España en América como positiva. Una vez queda descartado cualquier modo de dominación política con respecto a los terrenos americanos, Altamira opta por una conquista cultural¹⁴². Es la transmisión de la cultura española la que debe ser consolidada. Altamira lo expresa sin disimulos:

nuestro verdadero porvenir está en América...nuestra influencia en América es la última carta que nos queda por jugar en la dudosa partida de nuestro porvenir como grupo humano [citado en V. Ramos 1968: 118].

En este sentido tratamos ahora con lo que luego vino a llamarse “aculturación”. Este proceso por el que se impone una cultura a otra responde a la pregunta que Altamira, como tantos otros, se hace: “¿Qué ha hecho [España] por la civilización universal?” (Altamira 1917: 155). La respuesta es clara: España “ha colonizado y civilizado casi toda América y parte de Oceanía” (Altamira 1917: 171). Nuestro autor, de algún modo, representa el americanismo dominante en este periodo, que emana de la Real Academia de la Historia, una institución de corte conservador que exige al historiador una disposición nacionalista a la hora de interpretar el problema americano (Vélez 2007: 184).

En su interpretación del proceso colonial, Altamira hace uso del concepto hegeliano –a través de una reformulación velada de Aramburu– conocido como “ardid de la razón”, según el cual, las acciones que uno lleva a cabo tienen siempre efectos inesperados que obedecen a una verdad más profunda (Hegel 1974; 2005: 55; Žizek 2010: 91, 93)¹⁴³. Según Hegel, todo evento tiene una

¹⁴² Altamira es consciente de que este nuevo “imperialismo” no es sólo la única opción que le queda al nacionalismo español sino que, en palabras de Bertrand Russell, “el imperialismo de la cultura... es más difícil de superar que el imperialismo del poder” (Russell 1965: 395). La idea de un “imperio cultural” hispánico defendida por Altamira desemboca, en última instancia, en doctrinas de corte fascista que, “renuncian” a un colonialismo material en pos de un dominio cultural (Abellán y Monclús 1989a; Payne 1987: 58); algo que, por ejemplo, forma parte del programa política de la Falange Española (Payne 1987: 266).

¹⁴³ Se trata de un concepto típico del siglo XIX –secularización del principio teológico, empleado por San Agustín, de las causas secundarias (de las que el hombre es consciente) y la omnipresente aunque invisible Causa Primera (que todo lo gobierna) (Abrams 1971: 85) –surge en distintas disciplinas bajo distintas rúbricas. Pensemos en “la mano invisible” de Adam Smith o en la posterior formulación de Darwin como “selección natural”. Según Adam Smith, éste es el fenómeno por el cual un sujeto o grupo promueve “un fin que no formaba parte de su intención”

finalidad, oculta al protagonista de la misma que, en su caso, obedece a la razón que gobierna el mundo. Altamira aplica esta concepción o fuerza ciega al proceso de colonización. Los españoles con la intención inmediata de enriquecerse en busca de oro y rutas comerciales habrían logrado transmitir su cultura al indígena; algo positivo desde su punto de vista.

Esta transmisión cultural no es percibida como una imposición, sino como un acto de generosidad, sobre todo teniendo en cuenta que no fue éste un proceso inconsciente en el caso español, sino que los colonizadores se propusieron como uno de sus objetivos primordiales la propagación de la cultura y la religión cristiana (Altamira 1917: 114). De hecho, Altamira menciona, en el primer capítulo de *La dictadura tutelar en la Historia*, la “colonización como una forma de tutela” basada en las “superioridad” e “inferioridad” de los distintos pueblos (Altamira 1976: 40-41) y se plantea si es posible otorgar educación a pueblos “inferiores” conquistados o si, en cambio, existen pueblos irreductibles e indómitos. En su razonamiento utiliza la clásica analogía entre el pueblo “inferior” y el niño que se niega a recibir una educación por parte del pueblo más adelantado (Altamira 1916: 100, 106-107); discurso que a día de hoy resulta etnocéntrico y paternalista¹⁴⁴.

(citado en Gould 2004: 149, 625-626). Como ejemplo paradigmático de este proceso contamos con el descubrimiento de América (en busca de Asia se encuentra América), siendo una herramienta conceptual también presente en el ámbito del desarrollo científico (Koestler 1982: 403, 523). Tenemos ejemplos de este mecanismo de interpretación en autores tan modernos como Marvin Harris (1927-2001), cuando hace referencia a usos religiosos (canibalismo) que tienen una función distinta (nutritiva) a la proclamada conscientemente (ritual) por aquellos que la llevan a cabo (Harris 1978: 110-125). Como dice Harris, una explicación de la vida social no puede sustentarse “en aquello que la gente cree o se imagina” (Harris 1978: 135), ya que “las más grandes transformaciones de la vida social humana hasta la fecha jamás han correspondido con los objetivos conscientes de los participantes históricos” (Harris 1978: 208). La idea subyacente es que existe una racionalidad más profunda que gobierna el mundo; una lógica que debe ser desvelada por el intelectual especializado. También en Lévi-Strauss hallamos ideas similares (Larrain 1979: 141). Como hemos visto, este “ardid de la razón” se emplea también en teoría evolutiva: el hombre en la persecución de sus fines no hace sino mejorar la situación de la especie. El propio acto sexual ilustra esta noción paradigmáticamente: en cuanto que uno busca el placer promueve la reproducción. En última instancia, da la impresión de ser una formulación secular en un mundo racionalista, aunque con claras resonancias religiosas, en el sentido de una providencia que gobierna el mundo (Hegel 2005: 55); un determinismo que moldea la realidad más allá de la voluntad humana. Un concepto que, por otra parte, está en la base del funcionalismo antropológico (Radcliffe-Brown 1971d: 143-145; 1971e: 152; 1971f: 154).

¹⁴⁴ A pesar de que Altamira pretende establecer aportaciones recíprocas entre los pueblos americanos contemporáneos y España, muestra siempre un “empeño en conservar el factor español” (Altamira 1916: 131).

Por otra parte, es curiosa la relación que encontramos en Altamira con interpretaciones historiográficas que sirven, de algún modo, para legitimar la historia en su interpretación convencional. Como ya hemos comentado antes, Altamira puede ser tildado de “apologista de los hechos”, y su referencia al “ardid de la razón” –a pesar de otorgar erróneamente el honor a Aramburu– resulta llamativa, pues este concepto sirve de mecanismo paradigmático para la legitimación de hechos dados. Si entendemos la historia como producto de un devenir racionalmente guiado, más allá de toda intención humana, ésta (la historia), de algún modo, queda legitimada; una interpretación teleológica del devenir histórico que sirve para legitimar gran parte del sufrimiento humano en pos de un bien superior (Földényi 2006; Westermarck 1924: 368)¹⁴⁵.

Altamira aboga por la baza cultural. Como bien dice, “España no puede permanecer cruzada de brazos en esta lucha por la influencia cultural” (citado en V. Ramos 1968: 120). Con este objeto, Altamira viaja a América en una larga gira –desde mediados de 1909 a marzo de 1910 viaja por Argentina, Uruguay, Chile, Perú, México, EE UU y Cuba (López-Ocón 2003: 353)– en la que trata de “unir en apretado haz los pueblos de la Grande Iberia...para que todos movamos la pujante rueda del espíritu patrio” (citado en V. Ramos 1968: 124); se trata de “fortalecer y difundir el sentido característico de la civilización hispana” (citado en V. Ramos 1968: 147). En general, su viaje es considerado un éxito (Prado 2008: 12, 28, 157; Vélez 2007: 176) y Altamira, una vez más, da muestras de su saber hacer en el terreno de las relaciones sociales y la diplomacia. A sus ojos, el porvenir de España está en América (Hernández Sánchez-Barba 1998:35) y desde luego trabaja incansablemente con el fin de reivindicar América no con fines intelectuales únicamente:

Bien sé que una manera de ese hacer –y muy necesaria– es la propaganda de ideas. No está formada entre nosotros (muchas veces lo he dicho) aquella opinión pública, fuerte y bien orientada en materias de americanismo, que es indispensable para un completo éxito en cualquier empresa relativa a los más hondos intereses de la comunidad [...] Es necesario, pues, como una parte considerable de la acción, insistir en la propaganda, organizándola, sistematizándola e intensificándola... [Altamira 1917: 38-39].

¹⁴⁵ Resulta curioso que cuando es España la que se ve subyugada (1898) Altamira se rebele a conciencia frente a esa necesidad histórica objetiva. Queda claro que Altamira legitima los hechos únicamente cuando favorecen los intereses hispánicos.

Altamira hace uso de su propia noción de *Volksgeist* en gran medida con el mismo propósito con que se usa en Alemania durante el siglo XIX: con el propósito de propagar y enaltecer la identidad nacional. Para él la institucionalización del americanismo como disciplina docente constituye:

el medio de velar por el mantenimiento de *nuestro idioma y nuestro espíritu en todas partes*. Es esto para nosotros un deber de patriotismo, pero también un deber de humanidad, puesto que manteniendo la *pureza de nuestra mentalidad y de nuestro carácter* en lo que una y otro dependen de la enseñanza, nos colocamos en situación de ofrecer a los pueblos en cuya obra de cultura podemos y *debemos colaborar*, lo mejor nuestro, tal como hoy es y como cada día vaya siendo, con sus naturales mejoras y desarrollos, y no un algo *adulterado* por mil influencias ajenas que lentamente van destruyendo lo *esencial* de nuestra manera de ser y hasta nuestra confianza en lo que hemos sido y en lo que podemos ser mañana [Altamira 1917: 43] [cursiva mía]¹⁴⁶.

Vemos cómo la idea de Hispanidad asoma la cabeza sin ser explícitamente mentada¹⁴⁷. El concepto de conquista cultural –una vez resulta imposible la conquista territorial y política, por motivos de opinión pública y escasez de potencial bélico– es fundamental en su enfoque intelectual y pedagógico. Además concibe la cultura hispánica también en términos de “pureza” y “esencia,” tan propios del colonialismo del siglo XIX como de la noción romántica de *Volksgeist*, sin olvidar las connotaciones simbólicas (totalitarias) que esta concepción entraña. Bajo esta luz, Altamira nos parece sumamente conservador: trata de preservar una cultura (la hispánica) en su “pureza” como si se tratase de una raza o especie en extinción, además de proclamar la bondad que supone su expansión.

Para concluir, se trata de un americanismo pedagógico, científico en su método (aunque no en su intención), cuyo propósito último es ideológico:

¹⁴⁶ Altamira admite las “características diferenciales entre naciones” y la idea de una “comunidad de espíritu” que trasciende fronteras geográficas (Altamira 1976: 43-45). Por otra parte, tiene conocimiento del alemán e interés por el pensamiento romántico germano. Esto se deduce de su traducción de los *Discursos* de Fichte (1808), tras la pérdida de las colonias en 1898, algo que lleva a cabo para promover en España un movimiento análogo al surgido en Alemania tras la derrota ante Napoleón (Altamira 1976: 22). Hallamos otras referencias a Fichte en *Filosofía de la historia y teoría de la civilización* (1916) (Altamira 1916: 106, 107). Por otra parte, en este mensaje de colonización cultural hispánica resuena la doctrina del *white men’s burden* anglosajón (Jordan 1974).

¹⁴⁷ Las palabras de Altamira nos recuerdan a la visión formulada más adelante por Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad* (1934): “Nuestra comunidad no es racial, ni geográfica, sino espiritual. Es en el espíritu donde hallamos al mismo tiempo la comunidad y el ideal.” (citado en Bernabéu 2007: 255).

transformar la opinión pública en una lucha frente a planteamientos anglosajones con la clara intención de restituir la supuesta grandeza española. Es precisamente de este planteamiento de donde surge el americanismo institucional que servirá de fundamento al desarrollo antropológico. Sin embargo, no será Altamira el creador del entramado institucional y universitario definitivo, precisamente por el hecho de ser excesivamente progresista.

Antonio Ballesteros Beretta: historiografía oficial del americanismo

A pesar de que Altamira sea el primer americanista español del siglo XX, tras la Guerra Civil abandona España a causa del nuevo régimen dictatorial establecido por Franco, para acabar recalando en México –donde muere en 1951. Por tanto, a pesar de sus esfuerzos y activa participación en la difusión de la americanística, es la cátedra de Antonio Ballesteros en la Universidad Central la que sirve de plataforma definitiva para la posterior antropología cultural española.

Antonio Ballesteros Beretta nace en Roma en 1880, hijo del diplomático español Arturo Ballesteros y la condesa italiana María Beretta. Su padre pertenece a una importante familia aragonesa (*Miscelánea americanista...* 1951: 491; Peiró 2008: 187) y su madre es hija del conde Antonio Beretta¹⁴⁸, título que Antonio luego hereda. Por tanto, su primera lengua es el italiano y después el francés, ya que aprende castellano una vez se traslada a Madrid e inicia sus estudios en el colegio de los Padres Jesuitas de Chamartín –ubicado hoy en la parada de metro Duque de Pastrana (Ballesteros Gaibrois 1982: 2; *Miscelánea americanista...* 1951: 491; Vélez 2007: 216). El futuro historiador prosigue su formación en el instituto San Isidro –siempre de la mano de la Compañía de Jesús– para iniciar luego estudios en distintas universidades, entre ellas Deusto y Oñate (Alcina 1950: 251; Ballesteros Gaibrois 1982: 2; Benítez 1949: 230; Vélez 2007: 216). Cursa tanto Filosofía y Letras como Derecho, solución típica de la burguesía española que trata de integrar intereses intelectuales –Filosofía y Letras– con opciones laborales –Derecho; la cantidad de intelectuales que

¹⁴⁸ Una figura relevante en el ámbito político, Antonio Beretta es el alcalde (sindaco) de Milán cuando la ciudad es liberada de Austria con la llegada del “Risorgimento” italiano (Ballesteros Gaibrois 1982: 2).

desde finales del siglo XIX hasta la Guerra Civil Española optan por esta alternativa es innumerable.

A los dieciocho años tiene lugar la “catástrofe” colonial, acontecimiento que marca su “memoria patriótica” y alimenta su “dolor de España” (Ballesteros Gaibrois 1982: 2). Sus maestros más importantes fueron ambos religiosos jesuitas, aunque instruidos en metodología moderna: los padres Julio Cejador y Fragua y Constancio Eguía Ruiz –ambos vinculados al ámbito filológico y literario¹⁴⁹. Por esta época se interesa en historia medieval y en metodología historiográfica, fijando su mirada en la ya mencionada obra de Seignobos y Langlois, *Los estudios históricos* (1898). Esta obra causa tanta impresión en él que, junto a su primo Pío Ballesteros, versado en alemán, investiga obras germanas de referencia sobre metodología –especialmente *La introducción al estudio de la Historia* (1889) de Ernst Bernheim– y publican su propio volumen: *Cuestiones históricas* (1911) (Ballesteros Gaibrois 1982: 2-3; Benítez 1949: 230; Vélez 2007: 217).

Ya en 1906, Ballesteros había opositado a judicatura –en las páginas introductorias a sus obras aparece como abogado del ilustre colegio de Madrid (Ballesteros Beretta 1948a: 1)–, ganando una plaza que rechaza, tras un año en activo, para seguir su vocación de historiador (Ballesteros Gaibrois 1982: 3; *Miscelánea americanista...* 1951: 491). Obteniendo su doctorado en Historia, en 1906 logra la cátedra de Historia Universal Moderna y Contemporánea de Sevilla (Ballesteros Gaibrois 1982: 3; 1994: 17; Benítez 1949: 230; Hernández Sánchez-Barba 1998: 37; *Miscelánea americanista...* 1951: 491; Morales García 2003: 181; Vélez 2007: 217). Será este un momento crucial en su vida ya que en Sevilla se inicia en el campo del americanismo y conoce a su mujer Mercedes Gaibrois en 1910 (Ballesteros Gaibrois 1982: 3; Morales García 2003: 181)¹⁵⁰.

¹⁴⁹ El padre Constancio Eguía cuenta con una obra relativa a América: *España y sus misioneros en los países del Plata*.

¹⁵⁰ Mercedes Gaibrois (1891-1960) nace en París, hija del diplomático colombiano José Trinidad Gaibrois y Soledad Riaño Ruiz (Pasamar y Peiró 2002: 267). Recibe una sólida formación intelectual –es alumna de la periodista Soledad Acosta de Samper. Tras la muerte de su padre en 1908 realiza un viaje de estudios artísticos por España e Italia con su madre. Tras conocer a Antonio Ballesteros abandona la pintura para dedicarse a la historia, logrando convertirse en la

A pesar de haber vivido en Caracas de niño, donde su padre se establece en “misión diplomática”, y de tener algunos vínculos familiares con América (Barón 1952: 645; *Miscelánea americanista...* 1951: 493), es en Sevilla donde Ballesteros se interesa profesionalmente por el continente –hasta entonces su foco de interés había sido la historia medieval (Alcina 1950: 251; Vélez 2007: 188, 215). El hecho de tener en esta ciudad acceso al Archivo de Indias acentúa su interés por la disciplina (Benítez 1949: 230)¹⁵¹.

En 1912 Ballesteros gana la cátedra de Historia Antigua y Medieval en la Universidad Central de Madrid, por lo que vuelve a la capital en 1913 (Ballesteros Gaibrois 1951: 121; 1994: 17; Morales García 2003: 181; Vélez 2007: 217). Tras instalarse en Madrid, ya como una autoridad americanista, obtiene la cátedra de Historia de América en la Universidad Central –el mismo año en que inicia el primer tomo de su monumental *Historia de España y su influencia en la Historia Universal* (1919) (*Miscelánea americanista...* 1951: 492)– tras dejarla vacante Eduardo de Hinojosa, antiguo maestro de Altamira (Alcina 1950: 252; Morales García 2003: 181; Vélez 2007: 215). Tanto Altamira como Ballesteros toman posesión de sus cátedras americanistas el mismo año (1914). Es en torno a esta época cuando la investigación en España comienza a tomar forma para servir de futura plataforma a la antropología americanista.

Durante este periodo Ballesteros y su mujer colaboran con la revista conservadora *Raza Española* –antes mencionada y de cuyo Consejo de Redacción forma parte Antonio (González López 2001: 535; Vélez 2007: 218). Desde su fundación hasta su cierre escriben artículos para dicha revista literaria continuadora del legado de Menéndez Pelayo. A pesar de su carácter conservador, cuenta ésta con varias colaboradoras femeninas –recordemos que

primera “académica numeraria de la Real Academia de la Historia” en 1935 (Morales García 2003: 181; Vélez 2007: 59).

¹⁵¹ La primera obra de Ballesteros en el marco del americanismo es en torno a las repúblicas de Colombia, Venezuela y Ecuador; un encargo de su amigo el catedrático Eduardo Ibarra y Rodríguez para la edición castellana de *Historia del Mundo Moderno*, publicada por la Universidad de Cambridge (Ballesteros Gaibrois 1982: 7; Bernabéu 2007: 257). No obstante, es su mujer Mercedes la que se inicia en el americanismo con anterioridad por su relación con *Raza española*, revista dirigida por Blanca de los Ríos, y por su propia procedencia colombiana. En Ballesteros, como en Altamira, el americanismo surge como “una preocupación por la regeneración de la comunicación intelectual con el Nuevo Continente” (Morales García 2003: 187).

Blanca de los Ríos funda la publicación en 1919 (González López 2001: 535; Morales García 2003: 184). De algún modo, tanto Mercedes Gaibrois como Blanca de los Ríos son representantes de un “feminismo cristiano”. Mercedes, por ejemplo, analiza el papel de la mujer en la conquista, estrechando lazos con figuras femeninas destacadas –Concha Espina, Angélica Palma y Sofía Casanova, entre otras– para reafirmar la posición de la mujer en el ámbito intelectual (Morales García 2003: 186, 187).

La publicación cuenta con colaboradores del espectro político conservador procedentes del partido de Antonio Maura, formación que trata de “levantar” a España a través de un programa de regeneración nacional conservador (González López 2001: 536; Payne 1987: 11-12). *Raza Española* también tiene como objetivo “recuperar el prestigio de la cultura española, tanto en el propio país como en las antiguas colonias hispanoamericanas” (González López 2001: 537). Es, en definitiva, otro producto de la reacción nacional al “Desastre del 98”, en su intención de “rehabilitar” el prestigio de España. La revista propugna los valores católicos y el idioma castellano, que sirven de fundamento a la Hispanidad, y defiende la labor “civilizadora” de España en el ámbito colonial (González López 2001: 537; Morales García 2003: 185). En plena sintonía con Rafael Altamira –que también colabora con la revista en sus últimos años de publicación (González López 2001: 535)–, la publicación trata de “rectificar” la historia española y reivindicar “el talante humanista de las Leyes de Indias y el papel desempeñado por mujeres como la reina Isabel la Católica” (González López 2001: 537)¹⁵².

La cátedra de Hinojosa de Historia de América, que obtiene en 1914, es introducida junto a Sociología en la universidad con cierto sesgo regeneracionista y se imparte en la Facultad de Filosofía de la Central (Vélez 2007: 214). Ballesteros en sus cursos trata aspectos de la América indígena como tema introductorio. El curso está formado por treinta y dos lecciones, de las cuales nueve tratan modos de organización indígena (Alcina 1950: 252; Morales García 2003: 181; Vélez 2007: 204). En su labor pedagógica difunde

¹⁵² Isabel la Católica representa a la perfección la difícil síntesis del “feminismo cristiano”, por ser mujer de acción y representar a su vez valores “nacional-católicos”.

sus valores y metodología particular. Como hemos visto, dos de los rasgos que caracterizan a Ballesteros son su interés por las fuentes y la no elaboración de grandes narrativas (Ballesteros y Ballesteros 1913: 8; Benítez 1949: 146-147; *Miscelánea americanista...* 1951: 495; Morales García 2003: 183; Vélez 2007: 215); un interés por las fuentes que cuadra tanto con el planteamiento positivista de Langlois y Seignobos, como con el criterio de la Real Academia de la Historia por aquel momento. Tanto Ballesteros como su mujer recorren España para encontrar fuentes documentales en los distintos archivos del territorio nacional (Ballesteros Gaibrois 1994: 18; *Miscelánea americanista...* 1951: 495; Morales García 2003: 186). El 3 de febrero de 1918 Ballesteros pasa a ser miembro de la Real Academia de la Historia (Ballesteros Gaibrois 1982: 4; Bernabéu 2007: 256; *Miscelánea americanista...* 1951: 492; Morales García 2003: 185; Vélez 2007: 219)¹⁵³. A partir de entonces tendrá una relación muy cercana con esta institución de la que será bibliotecario desde 1936 hasta su muerte en 1949 (Ballesteros Gaibrois 1982: 5; Vélez 2007: 219) –como antes lo había sido Menéndez Pelayo.

Ballesteros se convierte tras la guerra en uno de los historiadores representativos del régimen, algo que perpetúa a través de su hijo Manuel. Con la salida de Altamira del país durante la guerra, Ballesteros se convierte en el primer historiador americanista español. Antes del conflicto Ballesteros había sido maurista¹⁵⁴, siendo miembro activo del partido –como Gobernador Civil de Sevilla en 1919 (Bernabéu 2007: 256; *Miscelánea americanista...* 1951: 492; Morales García 2003: 189)¹⁵⁵. Tras la guerra sigue defendiendo abiertamente el concepto de Hispanidad (Vélez 2007: 216), logra el establecimiento de una nueva asignatura de Historia de América y de la colonización española en la licenciatura de Ciencias Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras (Ballesteros Gaibrois 1982: 17), se convierte en el primer director del Instituto

¹⁵³ Como observa Palmira Vélez, Ballesteros entra a formar parte de la Academia cinco años antes que Altamira, a pesar de ser catorce años más joven (Vélez 2007: 219), hecho que se debe probablemente a su visión conservadora, más afín a la institución.

¹⁵⁴ En esta época es conservador y monárquico, llegando a ser tutor de los hijos de Alfonso XIII (Ballesteros Gaibrois 1982: 5; Bernabéu 2007: 256; Pasamar y Peiró 2002: 102).

¹⁵⁵ Se identifica el partido de Maura con posiciones conservadoras moderadas, incluso de corte “centrista” (Tamames 1974: 12).

“Gonzalo Fernández de Oviedo” –órgano del recién creado C.S.I.C (Barón 1952: 643; Benítez 1949: 235; Muñoz 1988: 659; Peiró 2008: 187)–, dirige la *Revista de Indias* desde 1940 hasta su muerte en 1949 (Ballesteros Gaibrois 1951: 127; Benítez 1949: 235; Vélez 2007: 216) y logra el establecimiento de la licenciatura específica de Historia de América tanto en Madrid como en Sevilla en 1945 (Ballesteros Gaibrois 1982: 17).

Pero antes de todo ello, Ballesteros inicia la obra que le sirve de testamento intelectual e historiográfico. En torno a 1913 surge la idea de realizar una historia de España de alcance enciclopédico (Ballesteros Gaibrois 1982: 4), propuesta que hace Ballesteros al arquitecto catalán Pablo Salvat, fundador de la famosa editorial, pues “una obra como ésta no existía” (Ballesteros Beretta 1948a: 6)¹⁵⁶. Como hemos señalado, se trata, además, de introducir la nueva metodología positivista en una gran obra sobre España y su impacto en la historia. El proyecto consiste en establecer una historia “objetiva” a pesar de que hay “en su esclarecimiento del devenir histórico un punto subjetivo subconsciente, que era el *españolismo*” (Ballesteros Gaibrois 1982: 12).

Proliferan otras obras con el mismo objetivo en los años anteriores a la Guerra Civil –algunas de las cuales son promovidas desde el ámbito institucional. Entre éstas podemos señalar dos de contenido muy similar: *Historia de España y de la civilización española* (1900-1911), de Rafael Altamira, e *Historia de la Civilización Española en sus relaciones con la universal* (1928) de Juan Fernández Amador de los Ríos –ésta última como manual para bachillerato¹⁵⁷. En todas ellas prepondera una idea de cultura colectiva que recuerda –también en su uso con propósitos nacionalistas– al concepto romántico de *Volksgeist*.

¹⁵⁶ Ballesteros establece buenas relaciones con la editorial Salvat de Barcelona, con la que lleva a cabo distintos proyectos a lo largo de los años (Ballesteros Gaibrois 1982: 20; *Miscelánea americanista*... 1952: 494; Pericot 1936; Vélez 2007: 334)

¹⁵⁷ Amador de los Ríos escribe una *América Precolombina* en 1925 que es considerada por algunos autores como de “escasa calidad” (Vélez 2007: 298). Como precedente a este tipo de obras encontramos en el siglo XVIII la obra de Juan Francisco Masdeu (1744-1817), *Historia de España y de la cultura española* (Altamira 1976: 10).

En esta obra Ballesteros cuenta con colaboraciones de distintos jóvenes investigadores que se convierten más adelante en importantes referentes del americanismo y la antropología –además de otros investigadores de renombre como el paleontólogo Hugo Obermaier (1877-1946). Entre estos se encuentran Pere Bosch Gimpera (1891-1974) (Ballesteros Beretta 1948a: VII), prehistoriador catalán del que luego hablaremos. A pesar del valor científico de la obra, ésta es interpretada en su momento –en palabras de Cayetano Alcázar– como una obra “de cultura y Patriotismo” en la que “vibra el españolismo, la defensa de cuanto honra y enaltece, sin excluir cuan cumple con la veracidad del historiador” (citado en Morales García 2003: 185). Ballesteros trabaja en un contexto de significación similar al del centenario de 1892, en que Colón y los Reyes Católicos destacan como grandes figuras, negando al m tiempo cualquier forma de ingratitud por parte de éstos con el ilustre almirante (Ballesteros Beretta 1945: 199; 1948b: 187).

Con todo, Ballesteros no cae en algunos de los excesos propios del centenario, que hacen de Colón navegante español (Ballesteros Beretta 1948b: 194; Benítez 1949: 230; Calderón 1987: LXIII) –el propio Altamira pone en duda su nacionalidad (Vélez 2007: 414). En la obra también se trasluce la creencia de Ballesteros en la bondad del modelo colonial español, visto desde una perspectiva abiertamente etnocéntrica. En 1936 Ballesteros afirma que los colonos españoles “cristianizaron los indígenas, abandonando [éstos] sus bárbaras creencias, e ingresaron en la zona de la civilización progresiva del Renacimiento” (Ballesteros Beretta 1935: VI).

Esta es, en definitiva, la obra más importante y difundida del autor, y tiene dos aspectos esenciales: método científico y legitimación de la historia española. En este sentido, y como tantos otros en su tiempo, Ballesteros halla un difícil equilibrio entre moderna metodología –donde destaca el tratamiento de fuentes y el análisis comparativo de las mismas– y la legitimación de la tradición histórica española. Se da, por tanto, una manifiesta tensión entre pretensiones de objetividad metodológica y un sentimiento patriótico subjetivo en un documentado libro que, en última instancia, trata de legitimar científicamente la narrativa histórica de la España oficial.

CAPÍTULO 3.

LA DOBLE RAÍZ DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL EN ESPAÑA: AMERICANISMO Y PREHISTORIA EN LOS AÑOS PREVIOS A LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA

LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL COMO DISCIPLINA AUXILIAR

Una vez establecidas las vías para un americanismo historiográfico en la universidad española, se integran disciplinas alternativas para complementar el conocimiento histórico. Podemos decir que la antropología cultural surge en España como método auxiliar a partir de dos disciplinas más consolidadas: la prehistoria y el americanismo historiográfico; situación que se prolonga hasta los años 60 (Esteva 1982: 11). Tanto la prehistoria como el americanismo sirven para promover la antropología (cultural) en lo que ésta puede aportar a su determinado campo de interés: un mayor conocimiento de las costumbres, religión y organización de sociedades prehistóricas, y una mejor comprensión de la realidad de la América precolombina.

Sin embargo, una vez la etnología se establece como disciplina auxiliar en el campo institucional durante estos años (Trimborn 1936: 3), acaba por someterse a estas dos especialidades académicas, hecho que a medida que pasa el tiempo acaba por ser más un impedimento que una ventaja. La etnología queda así arrinconada sin cátedras propias y a merced de los intereses de profesionales de un ámbito ajeno al suyo (Esteva 1982: 9-12; Sánchez Gómez 1992: 40) –una situación que se perpetúa indirectamente en las relaciones entre arqueología y antropología ya durante la segunda mitad del siglo XX. En última instancia todo se reduce a qué disciplina es más valorada desde el ámbito institucional. Siendo los resultados de la arqueología más “espectaculares” y manifiestos, no es de extrañar que esta especialidad obtenga mayor apoyo desde el poder; por otra parte, existe poco entendimiento institucional con respecto a la “utilidad” de la antropología (Ballesteros Gaibrois 1975: 28; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013).

Sin embargo, en este periodo temprano la relación entre etnología, prehistoria y americanismo resulta oportuna ya que sirve para promover la nueva ciencia. Como ya hemos mencionado, la etnología aparece explícitamente a finales del siglo XIX como “parte auxiliar” de la antropología biológica en Antón y su escuela. Dicha corriente está vinculada a la prehistoria desde sus orígenes – tanto Luis de Hoyos como Telesforo Aranzadi tratan temas prehistóricos– pues se considera a ésta última una prolongación de la Historia Natural (Ortiz y Sánchez 1994: 566; Polemófilo 1884:2). Francisco de las Barras de Aragón, que sucede a Antón en la cátedra de antropología en 1920 (Ortiz 1984: 19; 1987: 95; Ortiz y Sánchez 1994: 139; Valiente 2007: 105) –a expensas de Luis de Hoyos y Aranzadi–, sigue también en contacto con la prehistoria como también lo estará Pérez de Barradas, el posterior titular de su cátedra.

A pesar de todo, esta escuela de historia natural irá abandonando progresivamente su interés por la etnología, dando preeminencia a aspectos biológicos. La nueva antropología cultural encuentra su asiento, a principios del siglo XX, en las emergentes escuelas de arqueología y prehistoria que rompen con la tradición anterior –representada por Mérida– (Bosch 1980; Gracia 2011), y en el americanismo, que antes de la guerra promoverá la inclusión de elementos antropológicos en el ámbito académico a través de cursos y publicaciones –en asociación con elementos arqueológicos– (Ballesteros Beretta 1935; Pericot 1936; Vélez 2007: 257-271).

Antes de la Guerra Civil Española se da un verdadero desarrollo de la ciencia americanista. Como señala Antonio Ballesteros en su prólogo a la *América indígena* de Luis Pericot –en torno a 1935– “hay en España una sensibilidad americanista que no existía hace diez años” (Ballesteros Beretta 1935: IX). Años antes (1917) el propio Altamira cree que el pesimismo del 98 se ha “quebrantado considerablemente...y no sólo creemos en nuestra regeneración (incluso en el orden estrictamente político), sino que comprobamos nuestro avance en muchas cosas de la vida nacional” (Altamira 1976: 124); entre ellas debemos enfatizar el progreso alcanzado por la investigación americanista.

La prehistoria en España

Naturalmente en España arqueología y prehistoria están estrechamente vinculadas. También la etnología tiene relación con los estudios prehistóricos desde sus mismos orígenes. Ya Daniel Wilson (1816-1892) –*Primeval Man* (1862)–, investigador que acuña el término “prehistoria” en 1851, es arqueólogo pero también etnólogo. La relación entre ambas disciplinas queda bien asentada ya desde mediados del siglo XIX (Stocking 1991: 173, 179; Wilson 1851)¹⁵⁸. Por otra parte, hacemos referencia a la definición que Robert Lowie (1883-1957) hace de la prehistoria como “la Etnografía de grupos sociales extintos” (Lowie 1960: 3).

En España emerge la prehistoria de la mano de figuras como Juan Vilanova y Piera (1821-1893) –vinculado a la Sociedad Antropológica de Velasco (Lisón 1977: 115) – y Juan de Dios de la Rada (1827-1901) –ambos asociados al centenario– respondiendo a un interés generalizado por la nueva disciplina que impera en Europa desde 1870 (Cortadella 2003: XXX); en gran parte como consecuencia de los descubrimientos de Heinrich Schliemann. Desde 1852 Juan Vilanova ocupa la primera cátedra de Geología y Paleontología de la Universidad Central, mientras Juan de la Rada es nombrado director del Museo Arqueológico Nacional (1894). Vilanova publica en 1872 una compilación de *Prehistoria de España* donde condensa las diversas ideas de la época al respecto; obra que tiene gran influencia en las aulas españolas hasta los años treinta del siglo XX (Jiménez Guijarro 2008: 123). Ambos escriben en colaboración “el primer estudio prehistórico de conjunto dentro de una historia general” (Ortiz y Sánchez 1995: 567) que aparece como primer capítulo en la *Historia general de España* –dirigida por Cánovas del Castillo (1890-1894)– con el título *Geología y prehistoria ibérica* (1893); se trata de una obra sustentada en bases claramente positivistas (Cortadella 2003: XII; Peiró 2013: 22-23, 28-29). Por otra parte, ya en 1867 se había fundado el Museo Arqueológico Nacional –a

¹⁵⁸ En España encontramos referencias al valor auxiliar de la antropología para mejorar los resultados de la prehistoria por lo menos en la década de los 80 del siglo XIX. Un ejemplo ilustre de ello es la referencia de Menéndez Pelayo –en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880) – a la etnografía como ciencia que, junto a la filología, sirva de apoyo a la disciplina prehistórica (Menéndez 2006: 79; Polemófilo 1884: 2).

imitación de otras instituciones europeas— con el propósito, entre otras cosas, de albergar materiales etnográficos (*El Imparcial* 1867: 1; Orovio 1867: 1).

A nivel nacional la primera figura relevante en la arqueología es José Ramón Mélida, miembro de la delegación técnica del centenario y representante del positivismo institucional vinculado al Museo Arqueológico Nacional. Mélida completa sus estudios de arqueología, junto a Narciso Sentenach, en la Escuela Diplomática de Madrid, única institución oficial donde se imparte arqueología por entonces (Casado 2006: 29). Como paradigma científico dominante se adopta el difusionismo que tanto Mélida como otros especialistas siguen; una tradición que a mediados del siglo XX permanece vigente entre los expertos en estas materias (Esteve 1982: 10; Prat 1992: 18). En 1912 la Junta de Ampliación de Estudios crea “a instancias de D. Eduardo Hernández Pacheco, Catedrático de la Universidad Central, la Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas, con sede en el Museo [de Historia Natural]” (Mazo 2008: 30), institución a la que Hugo Obermaier está vinculado tras su llegada a España (Jiménez Guijarro 2008: 121).

A finales del siglo XIX, la prehistoria, que en sus inicios pertenece a la historia natural, se incorpora al ámbito de la historia (Ortiz y Sánchez 1994: 564). En este sentido, el hecho —ya señalado— de que en 1889 se nombrase miembro de la Real Academia de la Historia a Juan Vilanova es revelador (Ronzón 1991: 57; Vilanova y Cánovas 1889).

A principios del siglo XX la disciplina en España está muy influida por la escuela francesa, al igual que ocurre con la antropología física (Verde 1993: 92). Aun así, dada la riqueza del territorio nacional en yacimientos arqueológicos, algunas de las posturas y planteamientos de la prehistoria autóctona tienen cierta originalidad y espíritu crítico. Gran número de arqueólogos franceses vienen atraídos por estos yacimientos, lo cual ayuda a fomentar la novedosa especialidad dentro de nuestras fronteras (Ortiz y Sánchez 1994: 566). Como consecuencia de ello surge una escuela de arqueología hispánica fundada por Manuel Gómez Moreno (1870-1970), catedrático de Arqueología Árabe en la Universidad Central y director de la sección de Arqueología del Centro de Estudios Históricos. Dicha escuela rechaza ser un satélite de disciplinas o

escuelas extranjeras y hace uso de una terminología propia con especial énfasis en la idea de lo hispánico (Bosch 2003: 23; Cortadella 2003: XV); Gómez Moreno trata de “reconstruir la etnología ibérica” en su texto “Sobre los íberos y su lengua” (1925) (Bosch 2003: 23).

En oposición a esta escuela, se forman en 1914 dos núcleos fundamentales en la prehistoria española: la escuela del prehistoriador y antropólogo físico alemán Hugo Obermaier en la Universidad Central de Madrid –que ocupa la cátedra de Historia Primitiva del Hombre desde 1922 (Cortadella 2003: LV; Pasamar y Peiró 2002: 447; Pérez Rodríguez 1999: 228; Pericot 1975: 18; Sánchez Gómez 2001: 249-250)– y la escuela catalana de Pere Bosch Gimpera (1891-1974), ambas hondamente influidas por el Historicismo alemán (Jiménez Guijarro 2008: 121-123; Ortiz y Sánchez 1994: 568; Vera 2009: 490), en el caso de Obermaier dada su nacionalidad, y en el de Bosch Gimpera, por su formación alemana obtenida gracias a una beca proporcionada por la Junta para la Ampliación de Estudios (JAE).

Como ya hemos señalado, el Historicismo es un movimiento intelectual ligado al difusionismo y que cuenta con la filosofía de Hegel como teoría fundacional¹⁵⁹. La idea de progreso en Hegel, influida por el acontecimiento que supuso la Revolución de 1789, servirá de base a esta nueva corriente. Este filósofo interpreta las manifestaciones del espíritu humano desde una

¹⁵⁹ Aunque sólo sea en cuanto a que enfatiza el elemento histórico como consustancial a la realidad. Hegel introduce un principio radicalmente novedoso en el plano filosófico: la idea de una conciencia en constante evolución (Diel 1986: 103) –en la concepción de la Edad Media los límites del conocimiento, la ciencia y la organización social, son considerados como alcanzados mucho tiempo ha, siendo el inmovilismo esencial a la interpretación medieval del mundo (Harari 2014: 264; Koestler 1982: 219). En consonancia con el Historicismo hegeliano, recordemos a Ratzel y su “antropogeografía” (Ballesteros y Ballesteros 1913: 74, 159; Vicens 1951: 291), firmemente fundamentada en las migraciones. Por otra parte, Luis de Hoyos Sainz escribe uno de sus primeros textos, *Origen y emigraciones de los americanos* –transcrita casi por completo en la obra anteriormente analizada de Sentenach– sobre este mismo asunto. A pesar de señalar a Hegel como hito en la fundación del Historicismo –especialmente debido a su enorme influencia en la posteridad–, encontramos distintos ejemplos de esta actitud en autores anteriores. Por ejemplo, Herder (1744-1803), en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1772) no entiende la razón (racionalidad humana) como algo puro y dado, sino como el producto de un proceso histórico (Ramírez Barreto 2010: 46). Al mismo tiempo, algunos de los contemporáneos de Hegel, como Fichte y Schopenhauer, proponen ideas similares. Dichas nociones podrían haber llegado hasta Hoyos a través de Antón, que había estudiado bajo la tutela de Quatrefages, antropólogo que aplicó parcialmente el método histórico (W. Schmidt 1971: 224).

perspectiva siempre histórica; los hechos, las instituciones, el arte y las leyes, deben ser comprendidos como fenómenos en proceso, en una teleología que conduce a la materialización del “espíritu absoluto”. La historia es comprendida como la manifestación de Dios en el mundo.

A pesar de las connotaciones teológico-religiosas, esta teoría sirve de fundamento al Historicismo alemán, que da una gran importancia a la contextualización histórica, geográfica y cultural de toda realidad investigada. Este movimiento será una de las fuentes de inspiración para el “purismo inductivo” (Harris 1968: 250) del “particularismo histórico” de Franz Boas, que, al igual que Obermaier o Bosch Gimpera, rechaza los postulados del evolucionismo antropológico anglosajón (Alcina 1975b: 164; Ortiz y Sánchez 1994: 258); aquello que Obermaier llama la “doctrina de las concepciones elementales de la humanidad” (Pérez Rodríguez 1999: 230; Pericot 1936: 169; Sánchez Gómez 2001: 250)¹⁶⁰. En realidad es una teoría típica del siglo XIX, como tantas otras fundamentadas en la idea de progreso. Uno de los elementos esenciales que introduce Darwin, por ejemplo, en el ámbito de la biología es la noción de historicidad (Alcina 1975b: 162; Gould 2004: 124, 358).

Tanto en Obermaier como en Bosch el Historicismo se convierte en la doctrina relevante a la hora de promover elementos de etnología en la sociedad española a través de la universidad y la literatura académica. En este periodo Obermaier publica en *El hombre fósil* (1916), con que queda superada la obra de Vilanova y de la Rada de 1893, antes señalada. José Ramón Mélida publica, también a finales de los años veinte, una *Arqueología española* (1929), más descriptiva de lo que cabría desear (Cortadella 2003: XII; Villarías-Robles 2008: 434).

Pere Bosch Gimpera y la nueva prehistoria española

Bosch Gimpera nace el 22 de marzo de 1891, miembro de una familia de payeses adinerados. Desde niño recibe una buena formación en el Liceo Políglota de Barcelona (Bosch 1980: 18; Cortadella 2003: XXXVII; Gracia 2011:

¹⁶⁰ Sin embargo, Obermaier, como otros investigadores inscritos en la escuela difusionista e histórico-cultural emplea el evolucionismo unilineal como herramienta conceptual auxiliar; impartiendo esta teoría en sus clases (Jiménez Guijarro 2008: 122).

30; Pasamar y Peiró 2002: 138), escuela vinculada a la Institución Libre de Enseñanza. Al llegar a la universidad estudia Derecho y Filosofía y Letras. Durante sus años de estudiante conoce a Lluís Segalá (1873-1938) y a Joan Maragall (1860-1911), a través de los cuales se interesa por la Grecia antigua y elementos de filología (Bosch 1980: 31-32, 37-38, 41; Cortadella 2003: XXXVIII; Pasamar y Peiró 2002: 138; Pino 1978: 49). Como estudiante sobresale, y durante su estancia en Madrid –requisito indispensable para cualquier estudiante que pretenda obtener un título de doctor dado el centralismo imperante en la época– establece relación con algunos de los intelectuales más destacados del momento.

Su primer contacto con la antropología lo establece a través del doctor Luis Simarro (1851-1921) –de cuya biblioteca personal hace uso– (Bosch 1980: 47), conocido intelectual y médico personal de Rafael Altamira (V. Ramos 1968: 59, 69)¹⁶¹. Tanto Francisco Giner de los Ríos como Marcelino Menéndez y Pelayo le recomiendan marchar a Alemania para cursar estudios, algo que realiza gracias a la recién creada Junta para la Ampliación de Estudios (JAE) (Bosch 1980: 46, 48; Cortadella 2003: XXXVII-XXXVIII)¹⁶²; una experiencia que supone un hito en su vida, tanto por los contactos que establece como por los conocimientos que adquiere.

Durante los cursos 1911-12 y 1913-14 estudia griego en la Universidad de Berlín iniciando su viaje el 31 de agosto de 1911 (Cortadella 2003: XLVII; Gracia

¹⁶¹ Luis Simarro es una figura muy importante en el desarrollo de las nuevas ciencias en España. Es profesor de psicología experimental, pedagogo y promotor de la antropología pedagógica en España (Morote 1998: 245; Núñez Ruiz 1975: 92). Simarro está vinculado tanto al Ateneo como a Giner de los Ríos, siendo además masón, llegando a ocupar la posición de Gran Maestro del Oriente Español (1917 -1921). Gran difusor del positivismo, trabaja en el Museo Antropológico de Velasco (Lafuente y Carpintero 1995). Curiosamente, es en el laboratorio del doctor Simarro donde Ramón y Cajal observa por primera vez, en 1887, el método de tinción del cromato de plata de Golgi, momento decisivo en su carrera, pues es gracias a esta técnica que obtiene el premio Nobel más adelante (López-Ocón 2003: 326).

¹⁶² La JAE (1907) es una organización fundada en los principios de la Institución Libre de Enseñanza (Bernabéu y Naranjo 2008: 18; López-Ocón 2003: 344; Pérez Rodríguez 1999: 227; Sánchez Gómez 2008: 401; Vélez 2007: 164), que satisface los anhelos de muchos intelectuales de renovar el mundo universitario a través de la formación de estudiantes en el extranjero; proyecto de corte explícitamente regeneracionista. Sin embargo, contará con intelectuales de distinto signo político. La junta estará muy vinculada al americanismo ya que en ella se integran tanto Eduardo de Hinojosa como Rafael Altamira (Bernabéu y Naranjo 2008: 16; Bosch 1980: 46). La efectividad de la JAE va a ser grande, en el sentido de que muchos de los intelectuales más influyentes del primer tercio del siglo XX habrán sido beneficiarios de sus becas.

2011: 51; Gracia y Fullola 2005: 246). En Alemania conoce al arqueólogo August Frickenhaus (1882-1925) y al filólogo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1848-1931) (Calvo 1997a: 61; Cortadella 2003: XXXIX; Gracia 2008: 341; 2011: 60; Pasamar y Peiró 2002: 138; Segalá 1916: 6)¹⁶³. A petición de éste último decide reorientar su carrera académica hacia la arqueología, siendo España considerada por algunos de estos intelectuales como terreno propicio para la realización de numerosos descubrimientos (Gracia 2011: 60, 70, 75; Pino 1978: 49-50). Wilhelm Dörpfeld (1853-1940), importante arqueólogo que prosigue las excavaciones en Troya después de Heinrich Schliemann, dice de Bosch que puede “salvar la arqueología española y organizarla decentemente” (Gracia 2011: 78). En su estancia alemana Bosch trabaja como ayudante en la sección de Prehistoria del Museo de Etnología Berlin, iniciando estudios en arqueología y numismática a su vuelta a Barcelona (Cortadella 2003: XLIII; Pasamar y Peiró 2002: 139).

Con esta nueva misión Bosch vuelve a España para encontrarse con un sistema universitario enciclopédico, superficial y excesivamente especializado (Gracia 2011: 168). Mientras estudia historia en la capital establece relaciones amistosas con Antonio Ballesteros de las que surgirán algunos proyectos significativos para la antropología cultural española (Bosch 1980: 64; 1923: 143-144; Gracia 2011: 159; Gracia, Fullola y Vilanova 2002: 143, 391). Realiza una tesis en historia en cuyo tribunal se encuentran el mismo Ballesteros, José Ramón Mélida y Eduardo de Hinojosa. Ésta constituye uno de las primeras aproximaciones positivistas “a un corpus de material para extraer conclusiones históricas” (Gracia 2011: 92). En esta época surgen tensiones entre la vieja guardia representada por Mélida y la tendencia más moderna propia de Bosch Gimpera. En carta privada de éste último habla de Mélida como de un “pobre hombre de lo más imbécil que se ha parido en este desventurado país” (citado en Gracia 2011: 97); tensión que queda de manifiesto más adelante en la crítica

¹⁶³ Aparte de ser un renombrado filólogo, Wilamowitz pasa a la historia por su agria polémica con Nietzsche y Erwin Rohde tras la publicación de *El nacimiento de la tragedia* (1872). Wilamowitz defiende el “pensamiento científico” como erudito, frente al planteamiento trágico que Nietzsche expone en su obra, rebelándose contra la depreciación de la figura de Eurípides que éste defiende (Sánchez Gavito 1971). Wilamowitz fue, por otra parte, yerno de Theodor Mommsen (Bosch 1980: 60; Gracia 2011: 76; Pasamar y Peiró 2002: 138).

negativa que Luis de Hoyos Sáinz –ilustre antropólogo perteneciente a la generación anterior– hace de su obra *Etnología de la península ibérica* (1932) (Ortiz 1987: 466)¹⁶⁴.

En 1916 Bosch obtiene la cátedra de Historia Universal (Antigua y Media) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona (Gracia 2011: 157-158)¹⁶⁵ ante un tribunal de evaluación que cuenta con Rafael Altamira y Antonio Ballesteros, entre otros (Gracia 2011: 153; Gracia y Fullola 2005: 246; Gracia, Fullola y Vilanova 2002: 404). Es a partir de aquí cuando fija las bases para desarrollar una escuela de prehistoria propia, cuyos intereses va a defender a capa y espada con la intención de promover y consolidar sus puntos de vista científicos.

En torno a estas fechas se crea el Servei d'Investigacions Arqueològiques, dependiente del Institut d'Estudis Catalans (1915), al frente del cual se posiciona Bosch Gimpera (Cortadella 2003: XXXI, LIII; Pérez Rodríguez 1999: 228)¹⁶⁶. Desde su cátedra trata de renovar la universidad española –tan anticuada a sus ojos– (Gracia 2011: 162-163, 173, 180, 186) contribuyendo a crear en Barcelona una biblioteca especializada en prehistoria (Gracia 2011: 196). Además establece contactos con los primeros miembros de su escuela, entre los que destacarán Julio Martínez Santa-Olalla (1905-1972) y Luis Pericot (1899-1978) (Cortadella 2003: LXXXVI, XCIII; Gracia 2011: 205; Vera 2009: 490). Desde su posición institucional se relaciona también con el prehistoriador José Pérez de Barradas (1897-1981), figura importante de la posterior antropología franquista (Ortiz, comunicación personal, marzo 2013; Sánchez Gómez 2008; Villarías-Robles 2008: 434). Bosch Gimpera será, además, impulsor de algunas “de las

¹⁶⁴ En las páginas introductorias de su *Etnología de la Península Ibérica* Bosch deja claro lo anticuado de las previas obras realizadas por figuras como Vilanova y Mérida (Bosch 2003: 9-10).

¹⁶⁵ Curioso es que consigue su plaza, en gran medida, gracias a los contactos familiares de Josefina García, su prometida; nepotismo que influye decisivamente en los destinos de la prehistoria española (Gracia 2011: 157). En ese sentido Bosch es una persona polémica ya que usa todos los ardides de los que puede disponer para lograr una posición académica, ejerciendo, posteriormente, presiones para la no publicación de obras que disientan de los principios estipulados por su escuela (Cortadella 2003: CXII).

¹⁶⁶ Es este un proyecto sancionado por la “recién surgida *Mancomunitat de Catalunya*” (Cortadella 2003: XXXI), que valora el interés que la arqueología puede tener para el regionalismo catalán.

iniciativas institucionales más relevantes que se habrían producido antes de la Guerra Civil” (Prat 1992: 15). La prehistoria por esta época es estigmatizada por atentar “contra la religión” (Gracia 2011: 196), algo que no pesa en Bosch aunque sea católico (y republicano) (Gracia 2011; Pérez Rodríguez 1999: 226) – catolicismo también dominante en la escuela de Madrid, liderada por el sacerdote Hugo Obermaier.

Su formación alemana le pone en contacto con la arqueología europea del momento, muy vinculada a las historias nacionales; cada una de ellas en busca de un mito fundacional que sirva para legitimar el valor patrio (Gracia 2011: 186; Pérez Rodríguez 1999: 225; Stocking 1996). Durante su estancia en Alemania se relaciona también con Hubert Schmidt (1864-1933) y Gustaf Kossinna (1858-1931)¹⁶⁷ (Cortadella 2003: XLI, XLIII; Ortiz y Sánchez 1994: 554; Pasamar y Peiró 2002: 138; Pérez Rodríguez 1999: 229), máximos representantes del Historicismo Cultural en ese momento. Esta corriente difusionista sigue el esquema de los “círculos culturales”, una serie de ciclos que se inscriben en un particular contexto histórico y geográfico. La mencionada escuela continúa la tradición de Ratzel (Ballesteros Gaibrois 1952: 84-85; Barnard 2007: 51; Jiménez Guijarro 2008: 123; Ortiz y Sánchez 1994: 259; A. Schmidt 1939: 26) y encuentra resonancia, por su carácter historicista, entre grandes figuras de la antropología como Franz Boas, Clark Wissler y Paul Kirchhoff. A pesar de ser una continuación del difusionismo de Ratzel, el Historicismo Cultural es inaugurado por la escuela austriaca de antropología de Fritz Graebner (1877-1934) y Wilhelm Schmidt (1868-1954) (Alcina 1975b: 164; Ortiz y Sánchez 1994: 259; Villarías-Robles 2008: 434) que tratan de plantear una interpretación cultural alternativa al evolucionismo, sin considerar a las tribus menos desarrolladas como representantes del hombre prehistórico, e introduciendo la relevancia de la difusión por contacto en la transmisión de valores culturales¹⁶⁸. Esta corriente va

¹⁶⁷ Kossinna es un “defensor del pangermanismo a ultranza” (Cortadella 2003: XLIII), por lo que Bosch establece contacto de primera mano con elementos destacados de la prehistoria nacionalista europea. Durante sus estancias en el extranjero Bosch también se relaciona con el ilustre antropólogo Leo Frobenius (1873-1938) (Bosch 1980: 114), asociado al difusionismo en su concepción de una “conexión histórica entre los elementos de las culturas en su totalidad” (Ortiz y Sánchez 1994: 259; Sánchez Gómez 1992: 43).

¹⁶⁸ Se puede decir que el rechazo del Historicismo Cultural hacia el evolucionismo no es tan acusado ya que sus círculos culturales, aún siendo fundamentalmente difusionistas, contienen

a tener gran importancia no sólo en la prehistoria sino también en el americanismo nacional. Contribuye a ello la publicación en 1913 de las obras de Wilhelm Schmidt –sacerdote católico como Obermaier–, *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika*, y del antropólogo Alexander Francis Chamberlain (1865-1914) –discípulo de Franz Boas–, *Linguistic Stocks in South America* (Pericot 1936: 14)¹⁶⁹. Teniendo en cuenta que muchos de los propulsores de esta escuela pertenecen al ámbito religioso no es de extrañar que trate de conciliar las doctrinas bíblicas con la realidad de los datos empíricos (Ortiz y Sánchez 1994: 262; Pericot 1975: 18), hecho que, por otra parte, sirve de atractivo añadido para muchos de los investigadores cristianos presentes en España, tanto antes como después de la Guerra Civil Española (Ballesteros Gaibrois 1952: 176, 307; Ortiz y Sánchez 1994: 262; Pericot 1936: 160; Villarías-Robles 2008: 434).

Bosch va a aplicar la noción historicista de área cultural –de origen norteamericano y que debemos distinguir del concepto de círculo cultural (A. Schmidt 1939: 187) – a su análisis de los pueblos hispanos, también desde un planteamiento nacionalista (en este caso catalán) (Cortadella 2003: XI; Gracia 2011: 214; Pérez Rodríguez 1999: 229)¹⁷⁰. En su enfoque Bosch aboga por “la pluralidad cultural de la España prerromana” (Gracia 2011: 213), un sustrato histórico cuya influencia se deja sentir todavía en la actualidad. De acuerdo con estos principios, rechaza los conceptos de “pureza racial e ideológica” dada la variedad étnica de las sociedades; realidad confirmada por los datos arqueológicos (Cortadella 2003: XX; Gracia 2011: 214). Bosch hace, así, uso de la arqueología para legitimar una realidad española plural en consonancia con su

elementos que recuerdan claramente a fases de un proceso evolutivo (Alcina 1975b: 164; Barnard 2007: 51-52; Caro 1985: 101; Lowie 1960: 190; Pericot 1936: 162; A. Schmidt 1939: XXV). Schmidt hace uso del concepto de “desarrollo” que, negando una evolución única, precede planteamientos del neoevolucionismo multilineal (Palerm 1997: 65).

¹⁶⁹ Resaltar también que Schmidt ejerce una importante influencia en Boas y su escuela (Lowie 1960: 192-193; Palerm 1997: 64). Dicha influencia es ejercida principalmente a través de la revista *Anthropos* que él mismo funda y donde publica investigaciones sustentadas en etnografías realizadas por misioneros con los que el sacerdote tiene estrechas relaciones de colaboración (Lowie 1960: 192).

¹⁷⁰ La noción de área cultural es empleada ampliamente por los distintos regionalismos de la península durante el primer tercio del siglo XX (Ortiz y Sánchez 1994: 259-263); cada región vendría a constituir un área cultural propia.

ideología catalanista, enmarcada a su vez en un sistema federalista (Bosch 2003: 20; Cortadella 2003: LIII, LXXIX). No obstante, nuestro autor emplea la idea de “pueblo” y no de “raza”, lo que le aleja de regionalismos más radicales (Gracia 2011: 214; Pérez Rodríguez 1999: 230).

Con el estallido de la Guerra Civil Española Bosch Gimpera se ve obligado a abandonar Barcelona, dada su condición de republicano, mientras las teorías científicas alternativas al discurso españolista desaparecerán del territorio nacional. En su trayectoria profesional Bosch llega a obtener grandes reconocimientos a nivel internacional, recalando finalmente en México, donde se convierte en catedrático de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en 1941 (Gracia 2011: 455), considerado por algunos como "el más importante prehistoriador que ha vivido en México" (Fábregas 1997: 34). Sin embargo, es ya antes de la guerra cuando redacta su obra más influyente: *Etnología de la península ibérica* (1932).

***Etnología de la Península Ibérica* (1932)**

En el periodo anterior a la Guerra Civil Española Bosch Gimpera publica su obra *Etnología de la Península Ibérica* (1932), como disensión –todavía factible durante la II República– frente a una visión españolista unitaria del territorio nacional. El contexto y el contenido de esta obra es de extraordinario interés en la ciencia española, porque a través de ella se observa cómo la ciencia, en este caso prehistórica, es empleada por dos bandos inmersos en ideologías políticas distintas (españolismo castizo frente a catalanismo autonómico o federalista) como forma de legitimación de ciertas propuestas políticas¹⁷¹.

En la historia de la ciencia, y en especial en el ámbito de la antropología, la proliferación de teorías politizadas no es cosa poco común. Destacados ejemplos de ello son el Evolucionismo Cultural anglosajón, la arqueología imperante en el siglo XIX (Stocking 1996), el racismo científico en el campo de la craneometría (Gould 2006) y el determinismo biológico; éste último,

¹⁷¹ Tenemos otros ejemplos de regionalismos como es el caso de Aranzadi, antropólogo vasco perteneciente a la escuela naturalista de Antón que tiene una encendida disputa con el iberista Gonzalo de Reparaz. Polémica que obedece más a criterios nacionalistas que a una fría interpretación científica (Pericot 1975: 16).

archienemigo de los antropólogos de corte progresista (Diner 1995: 149; Gould 2006; Stocking 1968: 300; Klineberg 1950: 56-62) –controversia en torno a la cual sigue discutiéndose bien entrado el siglo XX (Ardrey 1970; 1971; 1973: 32-35, 39, 41, 43). Esta lucha política en el terreno científico encuentra ejemplos también en la etnología y la prehistoria, precisamente en el periodo inmediatamente anterior a la Guerra Civil. Se trata de una manifestación científica de tensiones que más adelante tienen su peso en el origen del conflicto armado.

En el contexto de la República –cuando se publica la obra de Bosch–, surge una voluntad política por parte del Gobierno Provisional de Nicolás Alcalá-Zamora (1877-1949) de reconciliación con el independentismo catalán, el cual a través de Francesc Macià (1859-1933) proclama el “Estat Català” el 14 de abril de 1931 (Tamames 1974: 22). El gobierno republicano procede a enviar dos de sus ministros catalanes para resolver esta crisis con la concesión del Estatuto de Cataluña (1932), que preside Macià hasta su muerte en 1933 (Ballesteros Beretta 1945: 544; Cortadella 2003: CI; Tamames 1974: 22; 198). Vemos, por tanto, un clima político favorable a este tipo de reivindicaciones nacionalistas de las distintas regiones peninsulares, muy intensas desde el “desastre” colonial de 1898 (Cortadella 2003: XXVI; Morote 1998).

Bosch se inicia en el ámbito de la filología, como hemos visto, tras su contacto con Lluís Segalà, dentro del marco conceptual del Noucentisme (1906-1923), movimiento ideado por Eugenio d’Ors en contraposición al modernismo, y vinculado a la *Renaixença* catalana de la segunda mitad del siglo XIX¹⁷². Este pretende impulsar la cultura catalana a alcanzar un nivel europeo. El Noucentisme será un movimiento con aspiraciones políticas, sustentadas en una identidad catalana construida a través de una historiografía positivista. Ajena a una visión excesivamente romántica del pueblo catalán, esta corriente pretende establecerse por medio de modelos modernos y europeos; la *Renaixença* es un movimiento sin el cual no puede comprenderse la labor investigadora de Bosch Gimpera (Pino 1978: 48).

¹⁷² La *Renaixença* se inicia oficialmente en 1839, como producto romántico (Palacio 1978: 572).

Uno de los elementos más importantes en este sentido consiste en restaurar la tradición humanística como medio de revitalizar la propia literatura catalana (Cortadella 2003: XXVIII). Lluís Segalá será uno de los helenistas que contribuirán a la realización de estos objetivos con sus traducciones de textos antiguos griegos al catalán, empeño en el que participa el joven Bosch Gimpera (Bosch 1980: 38; Cortadella 2003: XXVIII; Gracia 2011: 37-38). Una de las ideas fundamentales detrás de esta labor filológica –en apariencia incongruente–, es la vinculación histórica entre Cataluña y Grecia. Ambas regiones, unidas por el mar Mediterráneo, establecen contacto a través de la colonización de las regiones hoy catalanas por parte de los griegos en la Antigüedad. Un contacto cultural que enorgullece al nacionalista catalán por verse emparentado con tan ilustre “estirpe” (Segalá 1916: 9-10) –para el maestro de Bosch, Ampurias es el gran ejemplo de población greco-catalana. Segalá hace uso de la historia en su búsqueda de una identidad catalana también vinculada a la llamada “historia universal” –como ya hemos visto, lo mismo hace el americanismo oficial en el caso de España–. Curiosamente, hace de la identidad catalana el producto de una influencia griega:

en España la región que más elementos de cultura ha recibido de Grecia, que más en contacto ha estado con ella por el comercio y por la guerra, y que más se le asemeja por su carácter mercantil y su ideal autonomista es Cataluña¹⁷³, designando con este nombre no sólo el territorio *artificialmente* circunscripto por los límites de las cuatro provincias, sino también las demás regiones por donde se extiende nuestro dominio lingüístico, a saber, el reino de Valencia, las islas Baleares, el Rosellón y parte de Cerdeña. [Segalá 1916: 11; cursivas añadidas]

Si España busca su identidad en el imperialismo americano, Segalá lo hace en la tradición griega de la que, a su modo de ver, surge la identidad catalana. No es el *artificial* dominio político el que cuenta, sino el dominio cultural e idiomático –en torno a los “Països Catalans”–, análogo al concepto españolista de Hispanidad. Esta zona de influencia catalana a la que hace referencia es lo que el Historicismo antropológico denomina área cultural y que representa, en

¹⁷³ Resulta curiosa la analogía que establece entre el autonomismo catalán y la antigua polis griega, a sus ojos producto de un difusionismo greco-catalán.

este caso, el “espíritu de un pueblo”: el catalán¹⁷⁴. En la península existen autores que mencionan a Séneca como paradigma del “pensamiento español” (Abellán 1996)¹⁷⁵, ¿acaso cree Segalá que Homero es un primer representante del pensamiento catalán? Quizás el atrevimiento no sea tal, pero, sin duda, su helenismo se articula en torno a esa supuesta analogía entre la griega “cuna de la civilización” y la cultura catalana mediterránea. Tales directrices intelectuales quedan reflejadas en el planteamiento “panmediterráneo” de Bosch Gimpera¹⁷⁶, que hace de Grecia en su asentamiento de Ampurias la base cultural de la Cataluña libre y civilizada (Cortadella 2003: CXVI).

Bosch inicia sus trabajos filológicos inmerso en este contexto de catalanismo intelectualizado (positivista)¹⁷⁷, a través del cual, establece contacto –como ya hemos visto– con importantes figuras regionales como el poeta Joan Maragall (Gracia 2011: 59). Tras su marcha a Alemania y su transición hacia la prehistoria, el Historicismo Cultural encaja perfectamente en su ideario catalanista a la hora de buscar una legitimación científica a su “concepción federalista del Estado” (Calvo 1997a: 61; Cortadella 2003: LIII; Gracia 2011: 19). Cuando parte como becado hacia Alemania, Maragall lo elogia como joven que marcha a tierras extranjeras para enriquecer sus ideas y así “trabajar intensamente por la patria” (citado en Cortadella 2003: XXXIX).

¹⁷⁴ Es interesante que otro de los antropólogos de la época interesados en aspectos regionalistas, como es Aranzadi, trata de hallar la esencia de lo vasco” a través de un análisis germánico de corte antropogeográfico (Ortiz, comunicación personal, marzo 2013).

¹⁷⁵ Tanto Antonio como Manuel Ballesteros hacen referencia a Séneca como “español” (Ballesteros Beretta 1945: 36; Ballesteros Gaibrois 1952: 470).

¹⁷⁶ Llama la atención el manejo que se hace de las llamadas “áreas culturales” desde la historiografía politizada. Si el americanismo español de principio de siglo posa su mirada en las Américas, los catalanes del *noucentisme* centran su atención en el Mediterráneo. Es por esta misma época que Mussolini en Italia proyecta su programa para hacer de ese mismo mar un “lago italiano” (Tamames 1974: 274); clara reminiscencia del “mare nostrum” de la antigüedad romana.

¹⁷⁷ Otro de sus maestros es Antoni Rubió i Lluch (1856-1937), cabeza visible, junto a Segalá, del llamado *helenismo catalán* (Bosch 1980: 31; Gracia 2011: 37; Pino 1978: 48-49). Dice Rubió de la lengua catalana que “nos hace conocer nuestra alma nacional; la historia literaria de Cataluña, nuestra vida social, el papel que representamos en la cultura europea” (citado en Balcells: 2008). Como curiosidad, afirmar que Rubió en ocasiones llega a mostrar solidaridad con el pueblo griego en avatares contemporáneos, impelido por ese sentimiento de fraternidad cultural.

La *Etnología de la Península Ibérica* nace en 1927 como propuesta de Francesc Cambó (1876-1947), político, abogado y economista, cofundador de la Lliga Regionalista –partido conservador y catalanista– que durante la dictadura de Primo de Rivera (1870-1930) –dada la falta de apoyo institucional (López-Ocón 2003: 348)– hace uso de su cuantiosa fortuna para investigar sobre la historia del pensamiento y la literatura catalana (Bosch 1980: 126; 2003: 10; Calvo 1997a: 50; Cortadella 2003: XXXII; Gracia 2008: 346; 2011: 211; Pericot 1975: 17)¹⁷⁸. La propuesta inicial es un *corpus* de arte ibérico –obra monumental– para el cual Bosch redacta una introducción que acaba convirtiéndose en su obra definitiva sobre etnología primitiva (Bosch 1980: 126; Cortadella 2003: XXXIV). No obstante, su interés inicial por la etnología de la península surge a raíz de su primera reunión con Adolf Schulten, en mayo de 1914 (Cortadella 2003: LI; Pino 1978: 49)¹⁷⁹.

El concepto de etnología del que Bosch hace uso regularmente no representa tanto la idea de antropología cultural en boga en el contexto histórico e intelectual en que la obra se publica –lo que le reporta críticas desde la disciplina antropológica (Cortadella 2003: XXI; Ortiz 1987: 466)– sino que parece acercarse más bien a la definición clásica instaurada en Gran Bretaña a mediados del siglo XIX, como “ciencia de las razas humanas” que, básicamente, se reduce al “estudio lingüístico, físico, y características culturales... de gentes no civilizadas” (Stocking 1991: 47). Sin embargo, como ya hemos señalado, Bosch no emplea el término “raza”, sino el de “pueblo” (Pérez Rodríguez 1999: 230; Pericot 1975: 19), que es en sí mismo el concepto de “etnia” (del griego *ethnos*: pueblo).

La obra de Bosch Gimpera sigue las directrices establecidas por su maestro Kossinna, que consisten en “identificar grupos étnicos con áreas culturales” (Cortadella 2003: XLIX). De esta manera, Bosch lleva a cabo una

¹⁷⁸ Bosch acaba en malos términos con el señor Cambó tras la publicación del libro por asuntos monetarios y también debido al apoyo que el financiero proporciona a Franco durante la Guerra Civil (Gracia 2011: 212; Cortadella 2003: XXXV).

¹⁷⁹ Adolf Schulten (1870-1960), arqueólogo alemán que, habiendo trabajado en distintos países mediterráneos, entre ellos España, tiene gran influencia en la arqueología y prehistoria española. En el caso de Bosch su ascendencia es innegable. Concretamente la *Etnología* contiene sesenta y dos referencias a dicho autor (Bosch 2003: 640; Pino 1978: 49).

identificación entre etnia y cultura (Bosch 2003: 54-55). Una cultura que se difunde únicamente a través de las migraciones. Kossinna invoca en sus teorías la noción de “derecho histórico” haciendo uso de “los precedentes arqueológicos como justificación de los planes de agresión de los Estados contemporáneos” (Cortadella 2003: L). Bosch emplea esta metodología para “justificar el sustrato federal de la etnología peninsular” y “relacionar el área catalana con el conjunto del Mediterráneo” (Cortadella 2003: LIII). Bosch continúa una tradición arraigada, por lo menos, desde Herder, que comprende los grupos étnicos como base natural del Estado (Copleston 2001a: 174).

En su planteamiento adopta una posición próxima al neopositivismo difusionista, otorgando gran importancia a la exposición del dato empírico. Por ello hace uso de 542 figuras que sirven para comprender el texto mejor. La verificación tiene mucha relevancia en la obra, que en última instancia da más importancia al elemento descriptivo que al interpretativo. La obra de Obermaier *El hombre fósil* (1916), entre otras, le sirve de fundamento (Cortadella 2003: CII), siendo este autor conocido de Bosch y con el que además mantiene buenas relaciones profesionales (Bosch 1980: 80). En su obra, Bosch emplea distintas disciplinas auxiliares para demostrar la “pervivencia de los fenómenos prehistóricos”, entre las cuales se encuentran la antropología física, la filología y la antropología cultural –entonces definida como etnografía y folklore (Bosch 2003: 9)¹⁸⁰. Ésta última es utilizada ante todo para “mostrar las supervivencias en la cultura moderna” y dar muestra del “carácter” de los pueblos ibéricos –en la línea del *Volksgeist* antes señalado–, equiparando cultura con el “espíritu” de cada pueblo (Cortadella 2003: CV-CVI).

En definitiva, la variedad cultural habida en la península es muestra o prueba del “hecho diferencial”, dando Bosch por segura “la imposibilidad de admitir la unidad española” en tiempos prehistóricos (Bosch 2003: 586). Nuestro autor trata de legitimar un estado español plural basándose en una prehistoria diversa que abarca “cientos de miles de años” (Cortadella 2003: XI), en el

¹⁸⁰ En el caso de la antropología –en el sentido lato propio de la escuela de Antón– hace uso de las investigaciones sobre el pueblo vasco realizadas por Aranzadi (Bosch 2003: 24, 140; Cortadella 2003: XVI, CII).

preciso momento en que se debate la posibilidad de un estatuto de autonomía en Cataluña.

A juicio de Bosch el libro tuvo bastante éxito en el extranjero, sobre todo en Alemania (Bosch 1980: 162). Sin duda, la obra sería interpretada como una extensión de la escuela prehistórica germana en tierras españolas, lo que debió darle más trascendencia de la que comúnmente hubiese tenido. En España el libro dio pie a una polémica que subsistiría una vez finalizada la Guerra Civil. Martínez Santa-Olalla, discípulo tanto de Obermaier como del propio Bosch Gimpera (Cortadella 2003: XC; Gracia 2011: 205; Sánchez Gómez 2001: 252; Vera 2009: 490), y afecto al régimen de Franco –era miembro de Falange– (Corbí 2009: 4; Gracia 2011: 402), publica su *Esquema paleontológico de la Península Ibérica* (1941) para demostrar la unidad prehistórica de España desde la Edad de Bronce, bajo el dominio del pueblo celta (Cortadella 2003: XX; Gracia 2011: 218)¹⁸¹.

Curiosamente, Santa-Olalla se relaciona personalmente con Heinrich Himmler (1900-1945) en la visita arqueológica de éste por la península en octubre de 1940 y defiende la “arianización” de España a través de la hegemonía celta, en consonancia con la ideología nazi (Balmaseda 2008: 171; Tamames 1974: 539; Vera 2009: 493). Santa-Olalla, entre otros arqueólogos de la época como Almagro Basch (1911-1984), considera que la noción de España como nación tiene sus raíces en el Paleolítico superior, ya que se encuentra establecida la base “racial” o sustento étnico que sirve de fundamento a la nación española (Corbí 2009: 15). En última instancia, con la instauración del régimen autoritario del general Franco va a emerger toda una “ciencia franquista” profundamente ideologizada que va a influir decisivamente en la arqueología. Es a partir de la victoria del bando nacional durante la Guerra Civil Española que estos “disidentes científicos” son expulsados o acallados en beneficio de una interpretación científica unitaria.

¹⁸¹ Para Bosch, en cambio, los celtas representan “un mero episodio” en el territorio (Bosch 2003: 19; Pino 1978: 57). Aunque para ambos investigadores la prehistoria sirve para legitimar la realidad actual, por lo que consideran que la prehistoria es una fase del devenir humano en la que la identidad nacional queda consolidada, como ocurre también en el caso de Pérez de Barradas (Pérez de Barradas 1946a: 40).

PRIMERAS MANIFESTACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL EN EL ÁMBITO HISTORIOGRÁFICO AMERICANISTA

Durante los primeros años del siglo XX y tras los pequeños despuntes observados en la escuela del antropólogo físico Manuel Antón –que coinciden con la “moda” americanista desencadenada por el IV Centenario–, el americanismo antropológico brilla por su ausencia (Alcina 1992: 463; Casado 2006: 110; Pericot 1936:14). La escuela de Antón abandona la idea de América, excepto en algún tratamiento tangencial realizado por Barras de Aragón, sucesor de Antón en su cátedra. A pesar de que Barras trata el tema americano con bastante detenimiento, se centra sobre todo en la “historia de las expediciones y descubrimientos científicos” españoles. Sabemos que realiza un viaje por Colombia, Panamá y Venezuela en los años treinta (Ortiz y Sánchez 1994: 140), redactando su *Información científica: Los aborígenes del occidente de Venezuela* (1933) (Valiente 2007: 154).

De todos modos, la especialización antropológica en su vertiente cultural, a pesar de tener su lugar en esta escuela como expresión de la realidad biológica del hombre, encuentra en la historiografía su nicho propio. Desde principios del siglo XX –con unos inicios bastante pobres en cuanto a etnología se refiere– hasta la Guerra Civil española se va a dar una intensificación del americanismo antropológico, con la aparición de publicaciones referentes a etnografía americana, que en algunos casos serán fruto de un esfuerzo individual, mientras en otros responderán a intereses colectivos más vinculados a la realidad institucional o académica¹⁸².

Gabriel María Vergara: *Diccionario etnográfico americano* (1922)

A finales del siglo XIX y principios del XX el diplomático estadounidense Joseph Florimond Loubat (1831-1927) lleva a cabo una serie de actividades filantrópicas, donando dinero tanto a la Iglesia Católica –por lo que León XIII le otorga el título de duque en 1893– como a diversas universidades europeas y americanas para la creación de cátedras asociadas al americanismo lingüístico,

¹⁸² Con respecto a publicaciones sobre etnología, en España destaca la *Revista de Occidente* que desde 1924 hasta la Guerra Civil publica algunas obras etnológicas (Martín Luengo 1999: 73).

etnográfico y arqueológico –colaborando con Boas para financiar *American Anthropologist* a principios del siglo XX (Boas 1974e: 304). En el caso de España, se otorga a la Real Academia de la Historia la gestión del premio “Duque de Loubat” al que pueden “presentarse obras impresas en idioma y territorio español sobre Historia, Geografía, Arqueología, Lingüística, Etnografía o Numismática de América” (Vélez 2007: 299).

El premio se instaura en 1894 contando con distintos ganadores a lo largo de los años –entre ellos Jiménez de la Espada por su *Relaciones geográficas de Indias* (*supra*). En el año 1924 el premio queda “desierto” a pesar de haberse presentado tres obras. Entre éstas se encuentra el *Diccionario etnográfico americano* (1922) del catedrático de instituto de Guadalajara Gabriel María Vergara (1869-1948) (Vélez 2007: 300)¹⁸³. El formato de diccionario no es ajeno al autor referido, que cuenta también con un *Diccionario geográfico popular de cantares, refranes, adagios, proverbios, locuciones, frases y modismos españoles* (1923) (J.G.A 1936: 15; *Revista de Escuelas Normales* 1924: 128) y un *Diccionario hispanoamericano de voces sinónimas y análogas* (1930) (*La Gaceta de las Artes Gráficas* 1931: 44; Ruiz de la Serna 1930: 9).

Gabriel María Vergara nace en Madrid en 1869, aunque pasa la mayor parte de su vida en Guadalajara donde ejerce como catedrático de Geografía e Historia del Instituto de Segunda Enseñanza local (Calero 2009). Vergara alcanza cierto renombre intelectual –es considerado representante de la “generación del 98” en Guadalajara (Calero 2009)– como figura del incipiente americanismo antropológico (Pericot 1936: 15), siendo además uno de los precursores españoles en cuanto a “geografía humana” se refiere, con sus “Divisiones tradicionales del suelo” (1909), publicado en el *Boletín de la Real Sociedad Geográfica* (Kenny 1971: 96). Vergara llega a ser correspondiente de la Real Academia de la Historia y miembro de la Real Sociedad Geográfica, donde publica numerosos trabajos, desarrollando una carrera como folclorista y paremiólogo (Ortiz y Sánchez 1994: 679)¹⁸⁴. Dicho trabajo de recopilación que

¹⁸³ Curiosamente en 1921 es fundada la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria (*La Época* 1921: 1; Rebok 1996: 91).

¹⁸⁴ Paremiólogo: aquél que estudia los proverbios, refranes y dichos populares.

moldea su carrera va a caracterizar también su diccionario americano, por el hecho de ser esencialmente descriptivo (Vergara 1922).

Su texto es, como su propio título indica, un diccionario en los más estrictos términos, aunque se vislumbra en sus páginas la influencia de un Historicismo ligado a la geografía humana. En cada una de sus voces más amplias ofrece siempre una visión de las tribus descritas en su dimensión cambiante, atendiendo a aspectos migratorios. Según el autor, el diccionario tiene en cuenta la realidad de los pueblos “no sólo...que existían al empezar la conquista, sino de los que todavía subsisten, indicando, siempre que podamos hacerlo, los que ya han desaparecido y los que viven en la actualidad, procurando fijar la localidad, región o territorio en que se hallaban y dónde residen ahora los que aun quedan en diferentes Estados” (Vergara 1922: 6).

El texto consta de tres partes: la primera, que es el diccionario propiamente; la segunda, que contiene “los patronímicos de los naturales de los Estados americanos y de algunas comarcas, regiones, provincias y localidades de ellos”; y la tercera, donde se reúnen “nombres particulares con que se designan en distintos Estados los indígenas y los extranjeros, según su clase y condición” (Vergara 1922: 6). El libro está elaborado a partir de libros de viajes, enciclopedias, geografías y distintas publicaciones al alcance del autor. La obra en sí misma tiene interés ante todo por ser una primera etnografía de los pueblos americanos escrita en España –sin obviar las aportaciones de Luis de Hoyos Sáinz–, y por dar muestra de un giro en el americanismo español hacia el estudio de la América indígena, en pleno rendimiento ya en los años treinta (Ballesteros Beretta 1935: VII)¹⁸⁵. Si la obra no obtuvo el eco esperado en su momento, tiene relevancia desde el punto de vista histórico por ser una obra pionera, a pesar de todas sus potenciales carencias.

¹⁸⁵ Este “giro” hacia el estudio del indígena puede muy bien estar influido por el planteamiento americanista occidental, reflejado en los Congresos Internacionales de Americanistas, que por esta época se ocupan exclusivamente de la América indígena (Alcina 1994b: 32).

Americanismo antropológico de preguerra: La Segunda República española (1931-1939)

Con la llegada de la II República Española (1931-1939) se inicia lo que algunos clasifican como un “renacimiento” del americanismo (*El Sol* 1936a: 2; Pericot 1936: XVII; Vélez 2007: 264). En este sentido, es también este contexto político el que establece las bases para una antropología americanista propiamente dicha (Alcina 1992: 463). Esta modernización de las técnicas de investigación y aplicación de nuevas metodologías tendrá repercusiones en la disciplina que no quedarán cercenadas completamente con la llegada de la Guerra Civil Española –algunos de los avances son el producto de instituciones tradicionalmente conservadoras como la Real Academia de la Historia–, sino que perdurarán en figuras americanistas del franquismo, formadas (en parte) durante este período. Como ejemplo de ello podemos nombrar a Manuel Ballesteros, cuya formación y primeras publicaciones pertenecen a este periodo, siendo, en parte, el producto de sus estancias en el extranjero gracias a una beca de la JAE, posteriormente suplantada por el CSIC (Alcina 1992: 465; *Anthropos* 1994: 16; Ballesteros Gaibrois 1936; 1994: 17).

Como señala Palmira Vélez en su obra *La historiografía americanista en España. 1755-1936* (2007), el americanismo se consolida profesionalmente en España a través del Centro de Estudios Históricos y la Real Academia de la Historia, durante los años treinta (Vélez 2007: 257); siendo el primero el principal “bastión” del llamado “nacionalismo liberal” (Villarías-Robles 1998: 241). Otros autores hacen referencia también al Centro de Estudios de América de Sevilla (1932), creación universitaria de la II República (Bernabéu 2007: 252; Calderón 1987: XXXVI-XXXVII), o al Seminario de Estudios Americanistas en la Universidad Central, fundado por Antonio Ballesteros “con el fin de introducir en nuestro país los estudios antropológicos y etnográficos sobre los pueblos americanos”; un seminario que en su enfoque positivista proyecta la creación de un museo propio en la facultad (Alcina 1972: 27; Alonso 1994: 70-71). A pesar de que dos de los principales centros referidos son producto de un programa progresista, tienden, como así lo hace también el americanismo conservador, a “desterrar los excesos de la leyenda negra”. La solidaridad en el programa

americanista sostenido por estos variados centros se manifiesta en la estrecha colaboración establecida entre ellos (Bernabéu 2007: 253-254).

En 1934 surge la Sección de Estudios Hispanoamericanos del Centro de Estudios Históricos bajo la dirección de Américo Castro (1885-1972), que se instituye formalmente en septiembre de ese mismo año (Bernabéu 2006: 53; Bernabéu y Naranjo 2008: 95). El Centro de Estudios Históricos –soporte de la sección– había sido fundado en 1910 por Decreto del 19 de marzo con el beneplácito del conde de Romanones –Ministro de Instrucción Pública–, “con el fin de promover las investigaciones científicas de nuestra historia patria en todas las esferas de la cultura”. El centro se especializa en la investigación de fuentes, preparando la publicación de ediciones críticas de documentos inéditos o defectuosamente publicados (Abad Nebot 2007: 9-10). Es llamativo el interés nacionalista por la “historia patria” pero también esa predilección por las fuentes como “dato científico” tan propio del positivismo historiográfico. Una visión tanto patriótica como científica que refleja los intereses del “nacionalismo liberal” de la época.

El Centro de Estudios Históricos se crea en 1910 a instancias de la Junta de Ampliación de Estudios, principal institución promotora de la investigación científica en España hasta la Guerra Civil Española y heredera de la Institución Libre de Enseñanza (Bernabéu 2007: 253; Bernabéu y Naranjo 2008: 18; Cortadella 2003: XXXII; López-Ocón 2003: 346), con la intención “de investigar los fundamentos de la identidad española” (Cortadella 2003: XXXII) –siguiendo el enfoque esencialista fruto del “desastre”–, bajo la dirección de Ramón Menéndez Pidal. Cuentan con especial relevancia dentro del CEH americanistas como Eduardo de Hinojosa y Rafael Altamira –éste último dirige la Sección de “Metodología de la historia: trabajos de seminario” (1910) (Abad Nebot 2007: 14). La creación de la nueva sección de Estudios Hispanoamericanos es considerada como un “triunfo de los institucionistas” (Vélez 2007: 261), motivado por la situación política de la II República que favorece sus intereses; tanto la JAE como la Institución Libre de Enseñanza encuentran en la República un

marco inmejorable para intensificar su actividad e influencia (Alcina 1992: 463; Tamames 1974: 150)¹⁸⁶.

En su fundación, la sección pretende llevar a cabo la formación de especialistas en ramas del saber hasta ahora inéditas en España (Bernabéu 2007: 253). Siguiendo el marcado carácter filológico impuesto por su director Américo Castro, deberán formarse investigadores capaces de interpretar “los documentos en lenguas indígenas americanas”, pero también especialistas en “arqueología y antropología”, que “puedan constituir un núcleo activo, y emprendieran una serie de publicaciones de estudios científicos y ediciones cuidadas de las crónicas de Indias” (citado en Vélez 2007: 258).

Por tanto, este organismo va a representar la plasmación de anteriores programas e idearios americanistas pertenecientes a intelectuales progresistas que buscan una potenciación de la cultura española entre las repúblicas americanas –siguiendo la tendencia americanista general surgida desde el 98 y materializada más específicamente en el “programa americanista” de Rafael Altamira, destinado a “enaltecer un espíritu común hispano-americano” (Valero 2003: 22). Todo ello quiere llevarse a cabo a través de la revista *Tierra Firme* (1935-1937), publicación asociada al centro que pretende consolidar esa interacción con el propósito, en palabras de Altamira, de “intensificar relaciones” entre intelectuales españoles e iberoamericanos. Logro tan anhelado por parte de los patriotas españoles –por lo menos– desde el IV Centenario del descubrimiento de América en 1892.

La sección invita, además, a arqueólogos americanos para la formación de estudiantes españoles en el contexto de la arqueología americana (Vélez 2007: 262). Sin embargo, este programa liberal, no tan alejado del americanismo conservador, ve truncados sus esfuerzos con el estallido de la Guerra Civil Española, desapareciendo junto con la JAE con la llegada de Franco al poder (Abad Nebot 2007: 10), que pone en su lugar el Consejo Superior de Investigaciones Científicas a fecha de 24 de noviembre de 1939. Sólo dos libros

¹⁸⁶ Curiosamente, de 1931 a 1933 el Ministro de Instrucción Pública (de Educación a día de hoy) es el socialista Fernando de los Ríos (1879-1949), sobrino de Francisco Giner de los Ríos (Tamames 1974: 144).

llega a editar la sección: *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (1935) y *La encomienda indiana* (1935), ambas obra del mexicano Silvio Zabala (Bernabéu 2007: 255). Cuando decimos que los planteamientos de la república no están tan alejados de las intenciones tradicionales del conservadurismo americanista, nos referimos al propósito esencial que ambas corrientes buscan: una vinculación con América como área cultural hispánica. Sin embargo, hay dos elementos que, consideramos, diferencian ambos enfoques: el discurso general y el interés por la historia. Como dice Menéndez Pidal, “Las izquierdas siempre se mostraron muy poco inclinadas a estudiar y afirmar en las tradiciones históricas aspectos coincidentes con la propia ideología” (citado en Abellán 1972: 114).

En esta misma época de institucionalización del americanismo prehispánico, Antonio Ballesteros crea el Seminario de Estudios Americanistas (1934) para promover la investigación entre sus alumnos, ya en la nueva Facultad de Filosofía y Letras (Ballesteros Gaibrois 1951: 120; 1982: 10; Bernabéu 2007: 257; *El Sol* 1936a: 2) fundada en 1933 (Martín Luengo 1999: 117); un seminario que sigue en activo hasta los primeros meses de la Guerra Civil Española. Es aquí donde se van a dar las primeras muestras de una antropología americanista en el ámbito académico-universitario español.

El seminario está compuesto por becarios –entre los que se encuentran Leopoldo Castedo (1915-1999) y Vicente Rodríguez Casado (1918-1990)– profesores adscritos –Huberto Pérez de la Ossa (1897-1983)–, y estudiantes del doctorado como el franciscano estadounidense Pascual Kerwin (Ballesteros Gaibrois 1982: 10), “amén de una pequeña biblioteca, varios ficheros y las primeras donaciones de lo que es actualmente el Museo de las Colecciones de Arqueología y Etnología de la Universidad Complutense de Madrid” (Bernabéu 2007: 257). No parece este seminario expresamente politizado si tenemos en cuenta los estudiantes de distinto signo político que participan en el mismo. El seminario invita a diversos especialistas internacionales para realizar cursos sobre las culturas precolombinas. Entre ellos a Walter Lehmann (1878-1939) –en palabras de Pericot, “una de las primeras figuras actuales de la Etnología Americana” (Pericot 1936: XIX)–, a la profesora holandesa Guya Duyuis y al alemán Herman Trimborn (1901-1986), profesor de Etnología en la Universidad

de Bonn –este último permanece en Madrid desde 1933 hasta 1936– (Ballesteros Gaibrois 1982: 10; Bernabéu 2007: 257; *El Sol* 1936a: 2). Todo ello sirve para promocionar el estudio del indio americano pues, como afirma Manuel Ballesteros –hijo de Antonio– en 1933: “la región etnológico-arqueológica, está virgen en España” (citado en Alcina 1972; Bernabéu 2007: 257).

Como complemento del americanismo universitario se instaura en 1933, a través de la Real Academia de la Historia, una cátedra de Arqueología y Etnografía de América, la llamada Cátedra Cartagena, que surge gracias al mecenazgo de Aníbal Morillo y Pérez, Conde de Cartagena (Alcina 1992: 465; Bernabéu 2007: 258; Trimborn 1936: 3; Vélez 2007: 264). Para ocupar esta cátedra se sugiere la búsqueda de un investigador extranjero (dada la falta de especialistas nacionales) en “Arqueología y Etnografía precolombinas” que imparta –de acuerdo con las bases del programa– “cursos anuales no inferiores a seis meses” (citado en Vélez 2007: 265). La etnología se comprende en España en esta época como una “rama de la ciencia histórica que pretende investigar la historia de los pueblos cuyas culturas han de clasificarse”, concebida en estrecha relación con la arqueología prehistórica “que igualmente quiere escribir la historia de las civilizaciones ‘prehistóricas’” (Trimborn 1936: 3)¹⁸⁷.

La cátedra pretende “combinar docencia e investigación, cursos sistemáticos de conjunto y trabajos de investigación con fuentes españolas” – éste último siendo un claro guiño al patriotismo (Vélez 2007: 265). El paso siguiente consiste en encontrar un especialista adecuado al puesto. Se barajan cuatro nombres para el nuevo cargo. El primero de ellos es Eric S. Thompson (1898-1975), formado en Cambridge y propuesto por el profesor y militar T. A. Joyce (Vélez 2007: 266), responsable entonces del “sub-departamento de Etnografía” del Museo Británico de Londres (Nature 1938: 146). El segundo es Tito Stein, sobrino del mexicanista Eduard Seler (1849-1922) y especialista en

¹⁸⁷ Resulta curiosa la interpretación que Hermann Trimborn hace de la etnología desde un enfoque evolucionista –aun reconociendo la “derrota de las síntesis evolucionistas”– con elementos funcionalistas, alabando una interdisciplinaridad entre etnología y prehistoria en pos de un objetivo: “el esclarecimiento de la historia primitiva de la cultura humana” (Trimborn 1936: 3).

arqueología americana recomendado por Franz Boas, a pesar de que, a juicio de aquellos en disposición de contratarlo, no cuenta con el reconocimiento internacional necesario para ocupar la posición. El tercer aspirante es Hermann Trimborn –antes mencionado como participante en el seminario de Ballesteros– a recomendación del célebre etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss (1869-1938). Por último, tenemos a Langlois, un general retirado que es propuesto a instancias del americanista Paul Rivet (1876-1958), aunque no contará con especial estimación entre los miembros del tribunal (Vélez 2007: 266-267).

En 1933 la posición será finalmente adjudicada a Hermann Trimborn, profesor vinculado al Historicismo Cultural (Ortiz y Sánchez 1994: 261; Pino 1978: 82), por su nivel de especialización y relevancia institucional en ese momento (Alcina 1992: 465; Pericot 1936: XIX; Vélez 2007: 267)¹⁸⁸. Por otra parte, Luis Pericot habla en 1936 del anuncio de una nueva cátedra “encargada a Walter Lehmann” relativa al tema de la América indígena que, junto a la ya mencionada, además del CEH y el centro de Sevilla, a sirve de gran promesa en este campo de trabajo (Bernabéu 2007: 258; Pericot 1936: XIX). Todo ello quedará frustrado con el estallido de la Guerra Civil Española. Esta cátedra centra su atención en todo el continente americano y estudia aspectos etnográficos gracias a “manuscritos inéditos de la época colonial” (Vélez 2007: 267).

El primer curso se inicia el 8 de noviembre de 1933 con la participación de trece alumnos¹⁸⁹ –posteriormente se incorpora uno más–, dándose seis horas de clase semanales que se materializan en conferencias y trabajos prácticos relativos a distintos temas: “Introducción a la Arqueología precolombina y Etnografía de América; Arqueología de América del Sur, con especial consideración de Colombia y Perú; y estudio de fuentes, una impresa y otra

¹⁸⁸ En el mismo mes de diciembre se le hace socio numerario de la Sociedad Española de Antropología (*La Época* 1933: 4), donde da una conferencia titulada “Dos fórmulas de oración en el Perú precolombino”; exposición de carácter antropológico cultural (*El Sol* 1936b: 10).

¹⁸⁹ El número de alumnos probablemente responde al nivel de especialización del curso. A pesar de que en el censo de 1930 se habla de casi un 40% de analfabetismo entre la población a nivel nacional (Tamames 1974: 64), la cátedra universitaria de Antonio Ballesteros en el curso 1934-35 cuenta con cuarenta y seis alumnos, algunos menos que la de Altamira (éste con más proyección internacional) (Vélez 2007: 222).

manuscrita, del siglo XVI” (Vélez 2007: 268). Satisfecho Ramón Menéndez Pidal –presidente de la Comisión dictaminadora– con el desempeño de Trimborn, la Academia decide prolongar su contrato como profesor de la cátedra por dos años, algo que queda interrumpido con el estallido de la Guerra Civil Española (La Época 1934: 4; Vélez 2007: 269).

Revista *Tierra Firme* (1935-1936)

Otro de los elementos importantes en el surgimiento de este nuevo americanismo es la revista *Tierra Firme* fundada por Américo Castro en 1935 y dirigida por Enrique Díez Canedo –empeño presente desde 1921 (Bernabéu 2006: 56; Bernabéu y Naranjo 2008: 5). La publicación surge conjuntamente con la sección de Hispanoamérica del CEH (Bernabéu y Naranjo 2008: 9), ambas dependientes de la Junta de Relaciones Culturales, creada durante la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) para “potenciar la presencia de la cultura española en el exterior” (Bernabéu 2006: 47). La creación de esta revista está en sintonía con muchas de las políticas desarrolladas por la República en el ámbito de la investigación científica y las relaciones exteriores.

El espíritu de esta institución (JRC) una vez en manos del poder republicano sigue los mismos derroteros del típico americanismo intersecular que pretende potenciar el idioma y la cultura españoles. Tiene, en definitiva, una función pedagógica que consolide una “conciencia de comunidad cultural, basada en la lengua común y la estirpe” (Bernabéu 2006: 49). Con este propósito Américo Castro habla de una serie de puntos a cumplir, entre los que se encuentra la confección de una revista hispanoamericana que sea “órgano de la Sección Hispanoamericana de Estudios Históricos” (Bernabéu 2006: 50; López-Ocón 1998: 390; *El Sol* 1936a: 2; *Tierra Firme* 1936: 4; Vélez 2007: 263).

La revista, publicada por el CEH, pretende ante todo proyectar una imagen concreta de España en América a pesar de que su planteamiento oficial consiste en ofrecer posturas diversas que sirvan para esclarecer una verdad objetiva (*Tierra Firme* 1935: 5). Se trata de una publicación ilustrada que ambiciona regenerar la cultura nacional. De este modo, pretende aportar aquello que el “hombre moderno necesita para acomodar su vida mental al ritmo del tiempo”. La revista debe servir de reacción a la llamada “tibetización” del país, ya que

“España no puede permanecer aislada, confinada en el estudio de sí misma, contemplando su propia historia. Ha de hacerse como todos los pueblos, día por día, en comunión permanente con los de su gran familia cultural, ante todo”. Una labor sometida a estrictos principios científicos, ya que en este empeño se debe sustituir la retórica y divagación con que se han tratado tradicionalmente los temas históricos en España por el dato exacto y la comprensión más severa (*Tierra Firme* 1935: 6).

La publicación es concebida “esencialmente con la pretensión de brindar a América un *fiel reflejo* del mundo cultural español” (Argos 1935: 170; cursivas añadidas). En el equipo de redacción se encuentran Manuel Ballesteros, Silvio Zavala, Rodolfo Barón Castro, Ramón Iglesia Parga y Raquel Lesteiro (esposa de éste último) (Bernabéu 2006: 54; López-Ocón 1998: 393; *El Sol* 1936a: 2; *Tierra Firme* 1936: 4). La revista tendrá periodicidad trimestral, imprimiéndose cuatro números en 1935 y otros cuatro en 1936, los dos últimos en un solo volumen (Bernabéu 2006: 56; *Tierra Firme* 1936: portada; Vélez 2007: 314-315), siendo su coste de 5 pesetas por número suelto y 20 como tarifa anual (*Tierra Firme* 1935: 171). El objetivo último de *Tierra Firme* consiste en servir de puente o elemento unificador entre España y América (Bernabéu 2006: 57; 2007: 255; López-Ocón 1998: 393; *Tierra Firme* 1935: 6), un anhelo que viene de largo, como ya hemos visto, y que responde a la necesidad de una consolidación hispánica transnacional que aborde esa “conquista espiritual” tan necesaria tras la pérdida de las colonias¹⁹⁰.

Este afán –a primera vista propio de ideólogos conservadores– trata de ser materializado durante la República, cuya constitución (artículo 24) concede la doble nacionalidad “a los naturales de Portugal y países hispánicos de América, comprendido el Brasil, cuando así lo soliciten y residan en territorio español, sin que pierdan ni modifiquen su ciudadanía de origen” (citado en López-Ocón 1998: 393; Tamames 1974: 214). Así, de hecho, el nuevo sistema de gobierno toma medidas políticas concretas para hacer realidad los viejos anhelos retóricos en

¹⁹⁰ Hablamos de la pérdida de las colonias americanas, aunque, como hemos señalado, este interés por América es anterior, ya que responde a la debilidad política española fruto de la decadencia patria en el plano internacional; decadencia muy presente ya en el último tercio del siglo XIX.

pos de un imperio cultural hispánico, Portugal y Brasil incluidas¹⁹¹. Una fusión que se supone no sólo cultural sino política, y a la que se hacía referencia explícitamente durante la celebración del IV Centenario, cuarenta años atrás.

Salvador Bernabéu especula con que el nombre de la revista (*Tierra Firme*), de algún modo, transmita la idea de un terreno común y estable en el que cimentar los variados intereses a encontrar en el área cultural hispánica (Bernabéu 2006: 57-58). Esta denominación serviría, entonces, para manifestar ese anhelo de materialidad o entidad del que España hace gala desde 1892; fruto de una decadencia política, iniciada curiosamente con el dominio colonial en ultramar (Elliott 1978). Lo positivo de este empeño es que –como ocurre en el centenario de 1892– pretende realizarse a través del uso de unas disciplinas modernas todavía no asentadas en el territorio nacional, fomentándose así un desarrollo científico surgido a partir de afanes nacionalistas.

La revista obedece en su amplitud a una lógica interna (*El Sol* 1936a: 2) que se manifiesta en aspectos diversos. Entre los artículos del primer número se incluye uno de Américo Castro sobre el poema del Cid; una carta del historiador holandés Johan Huizinga (1872-1945), fundador de la Historia de la Cultura, que permea también la Cátedra Cartagena (Vélez 2007: 267) y posteriores trabajos de Manuel Ballesteros (Ballesteros Gaibrois 1952); un artículo de Karl Mannheim (1893-1947) sobre los avances de la sociología alemana entre 1918 y 1933; un trabajo de Ángel Rosenblat (1902-1984) sobre demografía americana, entre otras cosas, e incluso un trabajo sobre filosofía titulado “Vidas de filósofos: estudios documentales sobre Spinoza y Nietzsche” (Bernabéu 2006: 58; *Tierra Firme* 1935: 6).

Salta a la vista que los contenidos de la publicación en sus primeros números no son puramente americanistas. Es a partir del cuarto número de 1935 que la revista toma una dirección definitiva –aunque efímera.

¹⁹¹ Como dice un articulista anónimo en julio de 1936, y desde un punto de vista meramente intelectual, “El americanismo ha dejado de ser tema de huecos discursos para tomar el camino de la investigación profunda, tanto tiempo deseada y tan necesaria para completar el estudio del hombre” (*El Sol* 1936a: 2). Existe durante la República un rechazo manifiesto del discurso puramente retórico relativo a América; un rechazo que se manifiesta en distintos sectores y que busca, ante todo, la obtención de resultados concretos (Ferreira 1933: 11).

EXPOSICIÓN DE ARTE INCA JUAN LARREA (1935)

A finales de los años veinte y principios de los treinta se celebran dos exposiciones relativas a la realidad americana que sirven como complemento a un americanismo ya boyante. Los certámenes tienen lugar en Sevilla (1929) y Madrid (1934-1935); en este último caso, la exposición será organizada primero en la Biblioteca Nacional de Madrid (1934) y, posteriormente, con motivo del XVI Congreso Internacional de Americanistas de Sevilla (1935) (Bary 1976: 14; Biblioteca Nacional de España 2012; Sotos 2010: 102). Se trata de las primeras grandes exposiciones americanistas organizadas desde la celebración del centenario unos cuarenta años antes, con sus naturales consecuencias en el campo de la investigación americanista. A pesar de contar con tres eventos relevantes, vamos a profundizar más en las exposiciones tanto de 1934 como de 1935 dado el interés arqueológico derivado de su temática inca.

Exposición Iberoamericana de Sevilla (1929)

La idea de una gran exposición que cuente con la participación de las antiguas colonias españolas en América surge en el año 1909 (Braojos 1986: 11; Ruiz Sánchez 1988: 193; Solano Sobrado 1986: 165). Como en el caso de la exposición del centenario en 1892, esta nueva propuesta de exposición en Sevilla surge a sugerencia de un militar, el comandante de artillería Luis Rodríguez Caso en un discurso pronunciado el 25 de junio de 1909. Éste, que había viajado por el norte de Europa visitando diversos certámenes similares, juzga que es ésta una buena oportunidad para la economía de la ciudad (Braojos 1986: 17-19; Solano Sobrado 1986: 165) que permita, además, llevar a cabo mejoras urbanísticas en ella (Braojos 1986: 24; Solano Sobrado 1986: 164). Se trata de una celebración sobre el descubrimiento y colonización de América (Rebok 1996: 93).

La razón primordial para la celebración de la exposición probablemente sea el sentimiento nacionalista que, tras lo acontecido en 1898, clama por una unidad nacional en sintonía con la realidad americana (Braojos 1986: 26, 28; 1992: 105; Solano Sobrado 1986: 163). Rodríguez Caso aboga por “la consecución de una unión real y efectiva de España con sus antiguos territorios ultramarinos por medio del fomento de las relaciones económicas y culturales”

(citado en Solano Sobrado 1986: 166). La politización del certamen queda de manifiesto a ojos de los organizadores que pretenden cultivar “el ideal hispano”; un certamen cuyo objetivo último consiste en ser “el gran concierto de la Raza” (Solano Sobrado 1986: 178).

A este llamamiento responden distintas repúblicas americanas con buena voluntad para crear sus sendos pabellones (Solano Sobrado 1986: 178-179). Sin embargo, la realización de este programa se irá postergando, por distintos motivos, hasta el año 1929. A pesar de que cuenta con el apoyo del rey desde 1910, es a partir de 1926 cuando Miguel Primo de Rivera toma cartas en el asunto y la organización del evento pasa a depender directamente de la Presidencia del Gobierno (Solano Sobrado 1986: 180). Parece que tanto el rey Alfonso XIII como el dictador quieren de algún modo hacer del evento una “pieza simbólica” que sirva de testimonio a sus respectivos periodos en el poder (Braojos 1992: 51-52).

Tras muchos problemas y distintos aplazamientos, la Exposición Ibero-Americana de Sevilla queda inaugurada oficialmente por el rey Alfonso XIII el 9 de mayo de 1929 (Braojos 1992: 105; Solano Sobrado 1986: 185)¹⁹². Se trata de una ambición anhelada cuya realización contó con numerosos obstáculos y que tenía puestas altas esperanzas para la ciudad de Sevilla en el contexto de las tan celebradas exposiciones internacionales. Se trata de un intento más de acercar o estrechar los lazos con las ya fugitivas colonias, en el propósito de reforzar la situación de España en el concierto internacional. Podemos hacer de este certamen una réplica de la Exposición Histórico-Americana del IV Centenario, por lo menos en cuanto a su intencionalidad declarada, a pesar de que sus contenidos van a estar mucho más alejados de intereses antropológicos, etnográficos y arqueológicos, tan centrales en el caso del certamen madrileño de 1892. El periódico *La Unión* hace la siguiente interpretación del acontecimiento:

He aquí que veinte pueblos de una misma raza se reúnen para celebrar sus glorias para dar fe de su existencia como algo distinto y único en el mundo; para afirmar su obra de cinco siglos, la más trascendental que realizó la

¹⁹² Ese mismo año tiene lugar la Exposición Internacional de Barcelona.

humanidad. Descuéntese la Redención, que es obra de Dios. Los hombres no han hecho jamás nada que supere la obra de España en América [citado en Laguillo 1979: 23; Braojos 1992: 105].

Como vemos, la grandilocuente retórica del IV Centenario –en ocasiones rematadamente absurda– sigue presente treinta y siete años después entre algunos de los asistentes a exposiciones de temática americanista. Al igual que el centenario, la exposición de Sevilla es organizada desde el poder institucional, que parece abogar por un mismo discurso histórico-religioso a favor del área cultural hispánica. Como ocurre en el caso del centenario, este planteamiento está estrechamente vinculado a ambiciones “regeneracionistas”. En este caso, quizás, más abiertamente reconocidas pues son adoptadas abiertamente desde el poder oficial (Braojos 1986: 40-41; 1992: 137; Solano Sobrado 1986: 165).

En la exposición se instalan doce pabellones de países americanos, entre los cuales encontramos también a EE UU y a “la hermana” Portugal. En su interior se hallan elementos característicos de cada país participante, aunque, como ya hemos visto, no respondían a intereses científicos propios de nuestra área de estudio. Existen salas de Aeronáutica, Marina, Bellas Artes y Agricultura, entre otras (Braojos 1992: 109-110; Cabello 2001: 312); este hecho, además de reflejar un aspecto típico de las exposiciones europeas ya mencionadas, está en sintonía con los valores propios del regeneracionismo español. En este caso, por tanto, tenemos un interés concreto por las nuevas tecnologías, elemento esencial en cuanto a las aspiraciones regeneracionistas de la región. La participación de naciones extranjeras es un elemento clave en el contexto de la exposición, puesto que son éstas las que proporcionan muchos de los materiales exhibidos.

Con todo, la exposición no tuvo especial éxito internacional (Braojos 1992: 132-137; Solano Sobrado 1986: 186), aunque su celebración sirvió para ilustrar cómo el ideal hispánico sigue en pleno vigor –en el plano institucional– durante las primeras décadas del siglo XX. Corrobora, así, cómo este evento histórico (“el desastre”) constituye el principal estímulo que sirve de motor a la institucionalización del americanismo en España durante este periodo histórico. Una fórmula siempre vinculada a América en la exaltación del hispanismo en su dimensión cultural y quizás también tecnológica.

Juan Larrea: poeta y arqueólogo

Como hecho relevante debemos ahora remitir a una figura fundamental en el desarrollo de la investigación relativa a América. En medio de este periodo de florecimiento intelectual previo a la Guerra Civil Española surge la figura del poeta Juan Larrea (1895-1980) que, con una gran colección de artefactos de procedencia incaica, hace su aportación a la investigación, estimulando el interés por el continente americano. Es la suya una figura inesperada que, desde otro ámbito como es la poesía, logra aportar elementos tanto materiales (en cuanto a objetos dignos de estudio se refiere) como intelectuales (en la forma de ideas sugerentes que superan las expuestas por algunos de los especialistas académicos de la época).

Larrea nace en Bilbao el 13 de marzo de 1895 (Bary 1976: 27; Iglesia 1995: 9; Maturo 2012; Saiz 2008: 26), en un ambiente de intensa religiosidad familiar (entre sus hermanos hay dos monjas y un fraile) (Bary 1976: 27; Maturo 2012). Recibe una educación religiosa dentro del núcleo familiar que luego influye en su forma de entender la realidad. Le sirve esta formación de base para elaborar una visión apocalíptica de la realidad, centrada en una particular interpretación del “Nuevo Mundo”. Sintiendo un interés por las humanidades, se inscribe, tras sus estudios de bachiller, en la Universidad de Deusto, donde estudia Filosofía y Letras. Supone ésta una educación formal que, a pesar de tratar temas que le interesan, carece de significación profunda para él. Sin embargo, es cursando estudios en esta universidad donde conoce a su futuro amigo, el poeta Gerardo Diego (1896-1987). Éste le pone en contacto con la poesía del chileno Vicente Huidobro (1893-1948), máximo representante del *creacionismo* (Bary 1976: 60; Iglesia 1995: 10; Maturo 2012; Saiz 2008: 26).

Larrea termina sus estudios, licenciándose en 1915 por la Universidad de Salamanca (Saiz 2008: 26), tras lo cual oposita para entrar en el Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos, en el que ingresa en 1921 (ABC 1921: 19; Iglesia 1995: 10; Maturo 2012). De este periodo surge su primer vínculo institucional con la arqueología, a pesar de que ésta queda todavía lejos de sus intereses inmediatos. Tras una estancia en Toledo como funcionario pasa a formar parte del Archivo Histórico Nacional, de Madrid. Como

hemos visto por esta época se interesa por el *creacionismo* de Huidobro, con el establece relaciones amistosas. Atraído por este poeta Larrea viaja a París, donde conoce a Robert Desnos (1900-1945), Tristan Tzara (1896-1963) y Jacques Lipchitz (1891-1973) (Iglesia 1995: 11; Saiz 2008: 26), además de otros importantes intelectuales de la época.

A partir de dicha estancia Larrea inicia una etapa como poeta vanguardista, estableciéndose en 1926 en la capital francesa para así “entrar en Poesía” plenamente (Iglesia 1995: 11; Saiz 2008: 26). Este cambio de escenario supone un hito en su trayectoria humana que condiciona su futuro destino. Larrea, además de poeta, parece ser un excelente “relaciones públicas”, ya que a raíz de su visita a París establece amistad con algunos de los más relevantes artistas del siglo XX: Juan Gris (1887-1927), André Breton (1896-1966), César Vallejo (1892-1938), Luis Buñuel (1900-1983), Pablo Picasso (1881-1973) (Saiz 2008:26). Si una cosa se puede decir de Larrea es que logra establecer una serie de contactos firmes, provechosos y duraderos con artistas e intelectuales de primera línea a largo de toda su vida, aspecto de no poca importancia. Sin embargo, y a pesar de sus nuevas amistades, nuestro autor permanecerá en la capital francesa por mucho tiempo.

Dada su naturaleza inquieta, y tras unos cuatro años de estancia en París, parte Larrea junto a su mujer hacia América el 9 de febrero de 1930, donde desembarca en Arequipa (Perú) con la firme intención de descubrir una realidad nueva y exótica, alejada de lo cotidiano (Bary 1976: 76; Díaz de Guereñu 1995: 24; Gutiérrez Bolívar 1995: 7; Iglesia 1995: 12; Saiz 2008: 26; Vélez 2007: 274). Es precisamente en la ciudad de Cuzco donde Larrea descubre la arqueología incaica e inicia una nueva fase en su vida (Alcina 1994b: 32; Bary 1976: 80; Iglesia 1995: 12; Saiz 2008: 26). En este momento, una serie de circunstancias externas que escapan a su control –la muerte de su madre de la que recibe una herencia, guerra civil en Perú con su consiguiente situación socio-económica, deslumbramiento inesperado ante los bienes culturales peruanos– le llevan a adquirir una fastuosa colección de objetos arqueológicos incaicos (Alcina 1992: 463-464; Bary 1976: 84; Cabello 2001: 313; Gutiérrez Bolívar 1995: 8; Iglesia 1995: 12).

Tras ponerse en contacto con un anticuario local, éste le ofrece su colección a un precio muy asequible (dados sus problemas económicos), con lo que Larrea obtiene medio centenar de figuras arqueológicas. Una vez ocurre esto, la oferta de distintos anticuarios interesados se multiplica, hecho que es interpretado por Larrea como el reflejo de un destino que escapa a su control; fuerza mayor a la que decide entregarse comprando más artefactos (Alcina 1994b: 32; Bary 1976: 84; Iglesia 1995: 12-13). Si un individuo racionalista, producto del “tecnificado” siglo XX, interpretaría estos eventos “externos” como puramente contingentes y circunstanciales, el artista Larrea los entiende como manifestaciones de un destino que le subyuga.

Habiendo establecido relación con el *Surrealismo* de André Breton, Larrea expresa su sentimiento religioso –tan propio de su niñez– a través de este nuevo entramado artístico de significación; hallando en las contingencias de la existencia “síntomas” de una corriente más profunda de realidad. En todos los eventos importantes de su vida, Larrea descubre mensajes ocultos, dando muestras de cierta “superstición freudiana”. En ese sentido, tiene todo un sistema de representación e interpretación de los procesos fácticos, singularmente vinculado al continente americano. Podemos afirmar que Larrea se encuentra también en un periodo de crisis personal que le impulsa hacia la búsqueda de una nueva vida; un periodo de transición que le lleva a encontrar en la América precolombina un nuevo campo de interés vital –de hecho, será a su vuelta de América cuando Larrea deje definitivamente de escribir poesía–. Sin embargo, es también a partir de su viaje a Perú que Larrea considera su obra poética como imbuida de un carácter profético (Díaz de Guereñu 1995: 101-102)¹⁹³.

¹⁹³ Este interés por lo profético en poesía es algo común en los círculos literarios en los que se mueve Larrea. Recordemos las palabras del poeta peruano César Vallejo, amigo personal e instigador de su viaje americano, “Me moriré en París con aguacero un día del cual tengo ya el recuerdo. Me moriré en París –y no me corro– tal vez un jueves, como es hoy, de otoño.” (Vallejo 1999: 46); una premonición que se cumplió casi a raja tabla. Es interesante subrayar también que entre las lecturas predilectas de Larrea están el *Apocalipsis* de San Juan y otros textos de profetas bíblicos (Maturo 2012). Curiosamente, esta búsqueda de “señales” es algo que también caracteriza la actividad del “descubridor” Cristóbal Colón, que escribe su propio *Libro de las profecías*, en el que expone referencias proféticas al descubrimiento de América encontradas en las sagradas escrituras (Todorov 1985: 26, 75).

Larrea busca en el primitivismo peruano un nuevo origen, que halla especialmente en los bienes culturales ahí depositados (Bary 1976: 84; Iglesia 1995: 12). Para él América no sólo es un “Nuevo Mundo” geográficamente hablando, sino también en un sentido metafísico, donde ha de producirse una “mutación de la conciencia” cuyos síntomas son proyectados por un “inconsciente colectivo” (Bary 1976: 25; Díaz de Guereñu 1995: 148). En este sentido, su sistema de creencias refleja elementos conceptuales propios del hegelianismo y el psicoanálisis. La idea hegeliana de América como tierra de promisión futura (Hegel 1974: 169-170, 177; Russell 1965: 708)¹⁹⁴, en una trayectoria Este-Oeste, y la noción freudiana del inconsciente –jungiana en su vertiente colectiva– y mediada a través del *surrealismo*. Con todo, su visión no carece de dogmas cercanos a planteamientos propios del hispanismo conservador. Larrea, como tantos otros intelectuales interesados en la vinculación entre España y América, fundamenta su interpretación en la idea de una cultura basada en la lengua castellana, que lleva en sí el germen de la universalidad (Díaz de Guereñu 1995: 90); aspecto próximo a la instrucción católica recibida durante su infancia.

Así pues, Larrea se deja llevar por una serie de circunstancias, a sus ojos significativas, para hacerse “como por arte de magia” con una de las colecciones de arte Inca más importantes del mundo. Vista su situación económica tras la herencia familiar recibida, junto con la propia situación de precariedad financiera vivida en el Perú en ese momento histórico por circunstancias políticas ajenas a él como la guerra colombo-peruana de 1932-1933 (Ruiz Lara 1986: 146-147), este “Quijote” de la arqueología deja que la corriente le lleve hacia una situación nueva que va a generar mucho interés también en el ámbito más imparcial de la investigación científica. Tras toda una serie de dificultades y en un proceso no del todo elucidado, Larrea logra sacar la colección de Perú –en oposición a los intereses del gobierno local– para trasladarse a París, donde la recibe intacta en

¹⁹⁴ Curiosamente, también Hegel tiene una formación teológica que integra en su sistema filosófico y en su tratamiento del devenir histórico y estético. Larrea desde muy joven dedica tiempo a leer la Biblia, interesándose también por la historia, que se convierte “en un texto a ser descifrado a la luz de las Escrituras” (Maturo 2012). Por otra parte, existe toda una tradición eclesiástica colonial en América vinculada con el mesianismo y el milenarismo que hace del continente una tierra de promisión, poseedora de cualidades excepcionales (López-Ocón 2003: 213).

1932 (Gutiérrez Bolívar 1995: 8-9; Iglesia 1995: 13; Vélez 2007: 274). En Europa Larrea va a ser, desde entonces, persona reclamada desde distintos círculos institucionales e intelectuales.

Exposiciones de la Colección Juan Larrea: 1933-1935

Tras su vuelta a París y a través de su amigo el escultor Lipchitz, Larrea logra mostrar su colección al antropólogo americanista Paul Rivet, que decide exponerla de inmediato (Bary 1976: 100; Cabello 2001: 313; Vélez 2007: 274-275). Como ya hemos visto, en 1932 ya deja de escribir versos para prestar toda la atención necesaria a sus nuevas ocupaciones; su obra poética de vanguardia termina en esta fecha (Bary 1976: 100).

En junio de 1933 la exposición *Art des Incas*, basada en la colección de Larrea, queda inaugurada en el Museo Etnográfico de Trocadero, en una celebración en la que participa Pablo Picasso (Bary 1976: 103; Bernabéu 2007: 258; *La Libertad* 1937: 2; Musée d'Ethnographie 1933; Ramos Gómez 2003: 347; Trimborn y Fernández 1935: 11). Larrea participa activamente en el diseño de la exposición que, a su modo de ver, debe obedecer también al impulso poético (Bary 1976: 21, 103). Sin embargo, el catálogo de la misma es realizado por Paul Rivet (Bernabéu 2007: 258; Ramos Gómez 2003: 347). Los medios franceses se hacen eco de la exposición considerada como única en el mundo por su organización sistemática y científica (Bary 1976: 103)¹⁹⁵. En última instancia, es considerada un gran éxito entre distintos especialistas del ámbito intelectual francés, alcanzando su fama renombre a nivel europeo (Bary 1976: 103; Bernabéu 2007: 258; García y Jiménez 2009: 89; Gutiérrez Bolívar 1995: 9; Iglesia 1995: 13).

Tras la celebración y posterior éxito del evento, la República española invita a Larrea a exponer su colección en España, a lo que él accede con mucho gusto (Gutiérrez Bolívar 1995: 9; Mora 2013: 316). El 15 de mayo de 1935 se inaugura la exposición de Arte Inca en la Biblioteca Nacional de España, con el patrocinio de la Real Academia de la Historia (Bary 1976: 106-107; Gutiérrez

¹⁹⁵ La calidad de la colección es también elogiada por especialistas españoles (Gutiérrez Bolívar 1995: 8).

Bolívar 1995: 9; Vélez 2007: 275). La colección, considerada como “extraordinaria” por el profesor Trimborn (Trimborn y Fernández 1935: 8), consta de unas seiscientas piezas (Alcina 1994b: 32; Mora 2013: 316; Saiz 2008:26) – quinientas ochenta y una, concretamente (*La Voz* 1935b: 4)– clasificadas del siguiente modo: sesenta y seis recipientes de madera, ciento cuarenta recipientes de cerámica, cincuenta y un recipientes de piedra, cuatro recipientes de paja, seis vasos colgantes, ciento cuatro esculturas y objetos rituales (en unidades y grupos), setenta y seis objetos de adorno y atavío, sesenta y seis armas, además de instrumentos musicales, utensilios, tejidos y demás artefactos (Bary 1976: 86-87; Trimborn y Fernández 1935).

A la inauguración asisten Niceto Alcalá Zamora (1877-1949), presidente de la República, el ministro de Instrucción Pública, el director de la biblioteca, académicos y miembros del cuerpo diplomático. En esta ilustre ocasión Rafael Altamira pronuncia un discurso erudito en el que propone al gobierno la creación de un museo de arqueología americana –germen del futuro Museo de América– y de una cátedra universitaria de “Arqueología y Etnografía precolombinas”¹⁹⁶, propuesta que el ministro peruano Juan de Osma secunda, abierto a colaborar con la aportación de material arqueológico (Alcina 1992: 464; 1994: 32-33; *Oasis* 1935: 319; Vélez 2007: 275; *La Voz* 1935a: 7; 1935a: 4). El presidente Alcalá Zamora interviene declarando que, “Cuando habla el Perú, ahí está la síntesis y la representación de España” (*La Voz* 1935a: 7), abierta referencia al área cultural hispánica que nos recuerda a discursos propios de sectores más conservadores.

La exposición tiene, en estos años de ebullición americanista, una amplia repercusión mediática y científica (Ballesteros Beretta 1935: IX; Bernabéu 2007: 258; *Oasis* 1935: 319; Pericot 1936: XIX; *La Voz* 1935a: 7), con lo que la RAH le propone llevar parte de la colección a Sevilla para el XXVI Congreso Internacional de Americanistas, que tiene lugar del 13 al 20 de octubre (Alcina 1992: 464; 1994: 33; Bary 1976: 14, 106-107; Bernabéu 2007: 275). Tras la exposición madrileña, la colección es depositada en el Museo Arqueológico

¹⁹⁶ Pretende instaurar una cátedra similar a la “Cátedra Cartagena” de Hermann Trimborn que en ese momento es competencia del CEH (Cabello 1993: 17; 1994: 191-192; 2001: 313; *La Voz* 1935a: 7), por lo que no forma parte del entramado universitario propiamente dicho.

Nacional, con el objeto de ser empleada por estudiantes e investigadores de la Cátedra Cartagena (Alcina 1992: 464; 1994: 33; Bernabéu 2007: 258; Trimborn 1936: 3; Vélez 2007: 277). Vemos, pues, que la providencial intervención de Larrea tiene consecuencias también en una dimensión académica o pedagógica, sirviendo sus materiales para estudios de primera mano entre jóvenes investigadores americanistas.

En esta ocasión, la colección Larrea obtiene un reconocimiento a nivel internacional, sirviendo de objeto de estudio, también, para investigadores y especialistas de distintas procedencias nacionales. El congreso es presidido por Gregorio Marañón (1887-1960), siendo José María Torroja su secretario general. Aunque la publicación de las actas no se hace efectiva hasta 1948, éstas exponen sugerencias que encajan con el ideario del “programa americanista” de Rafael Altamira (Alcina 1992: 464; 1994: 33; Bernabéu 2007: 275-276). Por otra parte, distintos estudiantes de la Cátedra Cartagena participan en el congreso llevando a cabo exposiciones verbales basadas en el estudio de la colección Larrea¹⁹⁷.

Por otra parte, en esta época Larrea realiza una labor frenética que lleva a la creación de la Asociación de Amigos de la Arqueología Americana (26 de junio de 1936), presidida por Rafael Altamira y compuesta de importantes intelectuales como H. Obermaier, Antonio Ballesteros y Pilar Fernández de la Vega. Larrea será el secretario –puesto que detenta voluntariamente en todas las organizaciones en las que trabaja a lo largo de toda su vida (Alcina 1992: 33; 1994: 33; Bary 1976: 106-107; Bernabéu 2007:258; Gutiérrez Bolívar 1995: 11; Iglesias 1995: 13; *El Sol* 1935: 5; Vélez 2007: 277)–. La promoción de esta medida, aunque frustrada por los acontecimientos políticos subsiguientes, es una herramienta para la promoción de la arqueología americanista que, por esta época, se encuentra francamente atrasada con respecto a la de otros países (Vélez 2007: 271; *La Voz* 1935a: 7).

¹⁹⁷ Se trata concretamente de Martín Almagro Basch (1911-1984) –falangista que será arqueólogo de referencia durante el régimen franquista (Corbí 2009: 15; Pasamar y Peiró 2002: 71)–, Ángel de la Tuya y Guadalupe Ayala Balcázar (Trimborn 1936: 3).

Es en esta época también cuando Larrea colabora con la revista *Tierra Firme* para la que escribe un artículo: “Un vaso peruano del Museo de Madrid” (Iglesia 1995: 10; Mora 2013: 315; Larrea 1936). En éste interpreta el significado de un vaso incaico en el que aparece una representación de lo que Larrea entiende como “el más extraordinario instrumento de horror de que existe memoria” (Larrea 1936: 519). Se trata de un poste al que hay adheridas manos cercenadas y del que cuelga una cabeza degollada. La interpretación de este artilugio será motivo de controversia con Manuel Ballesteros. Larrea se permite aleccionar al joven investigador y llega a acusarle de plagio, basándose en una serie de razones bien fundadas (Larrea 1936: 516; López-Ocón 1998: 391; Pino, comunicación personal, mayo 2013). Según Larrea, Ballesteros, en un artículo escrito en las mismas páginas de la revista, sigue una interpretación aceptada por autores franceses en referencia al instrumento de tortura antes mencionado, sin conocer otra interpretación a la que él sí tiene acceso. Entre los trabajos que emplea Ballesteros, Larrea saca a relucir una obra de Stig Ryden a la que el joven investigador no había hecho mención y de la que se habría nutrido para su artículo. Esto es entendido como una conducta equivocada ya que, como afirma el poeta con cierta mordacidad, “la erudición de segunda mano, si es fácil, no deja de presentar ciertos inconvenientes” (Larrea 1936: 516). Es difuso el porqué de tal animosidad pero, junto con la falta expuesta por Larrea, adivinamos ciertas desavenencias personales que podrían estar vinculadas al estatus privilegiado entonces atesorado por Manuel Ballesteros como hijo del catedrático Antonio, y a discrepancias políticas –Larrea era más próximo a la ideología del gobierno republicano, mientras Ballesteros era más conservador– o muestras de cierta petulancia juvenil de éste¹⁹⁸. Lo cierto es que las palabras de Larrea dan a entender cierto rechazo personal hacia Ballesteros ya que, en caso contrario, su artículo debería haber tenido la forma de una crítica constructiva a un joven investigador que trata de causar una buena impresión.

¹⁹⁸ Como luego veremos, a lo largo de su vida Manuel Ballesteros desarrolló una imagen pública de gran relieve marcada por un carácter autoritario. Políticamente llega a ocupar el puesto de Gobernador Civil de Tenerife (1960-1963) durante el franquismo (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013; Ortiz, comunicación personal, marzo 2013; Pino, comunicación personal, mayo 2013; J. L. de Rojas, comunicación personal, noviembre 2014).

Una vez iniciada la Guerra Civil Española, Larrea dona su colección al “pueblo republicano español”, hecho que tiene lugar en Valencia, en el Ministerio de Instrucción Pública (Bary 1976: 14; García y Jiménez 2009: 89; Jiménez Villalba 1994: 211; *La Libertad* 1937: 2; López-Ocón 1998: 393; *Solidaridad Obrera* 1937: 8; Vélez 2007: 278). Esta colección será la base para la creación de la Biblioteca y Museo de Indias (Alcina 1992: 464; Bary 1976: 23; Bernabéu 2007: 258; Iglesia 1995: 9, 13; López-Ocón 1998: 397); proyecto planteado ya en 1935 (*El Sol* 1935: 5) y que durante el franquismo se materializa en el Museo de América. A través de una colección personal se funda un museo de relieve nacional sujeto a unos intereses muy alejados de aquellos propios del coleccionista. Un proceso común en el caso del americanismo museístico español, en el que muchas de las más importantes colecciones no son sino el producto del esfuerzo privado e individual.

Tras el estallido de la guerra, Juan Larrea emigra hacia América, donde participa en la fundación de diversas revistas (Bary 1976: 23). Para él la emigración generalizada desde España a América provocada por la victoria de Franco será una señal más del desplazamiento metafísico-geográfico que señala a América como el continente futuro, asiento de un cambio de conciencia. Sin embargo, y a pesar del contexto de su pensamiento místico-poético, Larrea, figura “transitoria” del americanismo español, es tenido por distintos especialistas como un “arqueólogo de gran envergadura”, que en algunos casos supera los logros intelectuales de algunos profesionales del americanismo (Pino, comunicación personal, mayo 2013; Trimborn 1936: 3), siendo además el primero en interpretar los objetos de su colección como artísticos y no como artefactos de relevancia únicamente histórica (Cabello 2001: 313) –en consonancia con la interpretación que del arte “primitivo” se hacía en Francia–.

En última instancia, la labor de Larrea es fundamental por el hecho de acumular y donar una colección que sirve para el estudio de la América precolombina en el ámbito de la investigación nacional. Resulta también significativa, ya que muestra el origen de una de las colecciones más importantes a la hora de potenciar el desarrollo del americanismo español, como antes había ocurrido con colecciones proporcionadas, entre otros, por las expediciones científicas del siglo XVIII y XIX y algunos individuos desligados del

mundo oficial –pensemos en el caso de Pedro Franco Dávila, señalado en la primera sección de este texto—. En última instancia, estas colecciones están lejos de ser el producto de un empeño político planificado desde el poder (Amador 1868: 217-218; Barril 1993: 38, 46; Cabello 1993: 14; 1994: 189; Jiménez Villalba 1994: 204, 212; López-Ocón 2003: 179; Martínez 2002: 267-268; Pino, comunicación personal, mayo 2013; Vélez 2007: 272). Estas colecciones anteriores habían encontrado su lugar en distintas instituciones como el Museo de Ciencias Naturales, el antiguo Gabinete de Historia Natural, la ESD y otros edificios institucionales, hasta ser transferidas al MAN tras su fundación en 1867 (Amador 1868: 214, 218; Cabello 1984: 31; 1993: 14; 2001: 306; García y Jiménez 2009: 85; El Imparcial 1867: 1; Orovio 1867: 1; Vélez 2007: 272)¹⁹⁹.

LUIS PERICOT: *AMÉRICA INDÍGENA* (1936)

Como último hito del americanismo anterior a la Guerra Civil Española vamos a dar cuenta de *América indígena* (1936), obra de Luis Pericot y García (1899-1978), principal discípulo de Pere Bosch Gimpera. La obra a la que hacemos referencia tiene importancia por su valor etnográfico, pues ofrece una descripción de los pueblos nativos americanos pionera, basada en una metodología moderna y específicamente orientada hacia la antropología cultural. Para ello, daremos cuenta de la formación e historial académico de Pericot, ofreciendo, además, un contexto histórico y académico en el que situar la obra en sí.

Luis Pericot: un americanista episódico

Luis Pericot y García será el primer y más importante discípulo de Pere Bosch Gimpera (Bosch 1980: 14; Gracia 2011: 195). Entre otros de los primeros miembros de esta corriente de la prehistoria española –“escuela de Barcelona”–

¹⁹⁹ Los objetos transferidos desde el Museo de Ciencias Naturales son los pertenecientes al *gabinete etnográfico* que no encuentran un sitio adecuado de exposición dentro del propio museo –cuya sede no cuenta con las instalaciones pertinentes–, siendo almacenados en “sotanos y bohardillas”. El MAN servirá ahora como espacio expositivo mucho más adecuado a las características de la dicha colección que cuenta con 3.783 objetos. Esta colección pasa a formar parte del “departamento de las Colonias españolas” en el MAN (Amador 1868: 212, 218-219).

contamos con Elías Serra i Ràfols (1902-1971) y Salvador Roca (1896-1976) (Calvo 1997a: 50; Gracia 2008: 345; 2011: 160, 195; Gracia y Fullola 2005: 246).

Luis Pericot nace en Gerona el 2 de septiembre de 1899, donde vive hasta que se muda a Barcelona en 1915, junto al resto de su familia. Su padre es profesor de ciencias naturales y química. En su época de estudiante destaca en el ámbito de la historia y las ciencias naturales, decantándose por la primera a través de la influencia de su profesor en Gerona, Rafael Ballester (Gracia, Fullola y Vilanova 2002: 47; Ortiz y Sánchez 1994: 554; Pasamar y Peiró 2002: 488). En el curso 1914-1915 inicia estudios en Historia y Derecho, sin finalizar nunca la segunda opción (Gracia, Fullola y Vilanova 2002: 47).

Pericot entra en contacto con Bosch Gimpera en el tercer curso de la carrera, a través de la cátedra de Historia Antigua y Medieval, que Bosch empieza a impartir el 2 de octubre de 1916 (Gracia 2011: 158; Gracia y Fullola 2005: 246; Gracia, Fullola y Vilanova 2002: 15, 47-48, 404). A pesar de adivinar en su profesor cierto aire de arrogancia (Cortadella 2003: LXXVIII), Pericot queda impresionado con la figura del maestro desde el primer instante, lo que le atrae hacia el estudio de la ciencia prehistórica, junto a los estudios arqueológicos y etnográficos (Gracia 2011: 195; Gracia, Fullola y Vilanova 2002: 48; Ortiz y Sánchez 1994: 554-555; Pericot 1936: XXI)²⁰⁰. Al año siguiente Bosch, imitando el modelo alemán, crea un Seminario de Prehistoria que funciona con independencia de la Facultad de Filosofía y Letras hasta 1939 y que incluye elementos de antropología física y etnología (Gracia 2008: 345; 2011: 196; Gracia y Fullola 2005: 246; Pericot 1975: 17). Pericot pasa a formar parte, a partir de entonces, del círculo cercano de Bosch –sustituyéndole como director efectivo del seminario en los años treinta (Gracia 2011: 205)–, con el que trabaja seguidamente hasta la Guerra Civil Española, no perdiendo nunca su vínculo de amistad.

Como ya hemos señalado, Bosch sigue una escuela histórica fundamentalmente etnológica –Alcina llega a llamarlo el “patriarca de la etnología española” (Alcina 1975a: 10)–, en el sentido de que analiza los círculos

²⁰⁰ Pericot era, por otra parte, nieto de un discípulo del abuelo materno de Bosch Gimpera (Bosch 1980: 14; Gracia 2011: 195).

culturales en su devenir temporal, a la búsqueda de unos orígenes étnicos: la llamada etnogénesis (Alcina 1992: 465; 1994: 34; Bosch 2003: 55; Calvo 1997a: 63-64; Ortiz y Sánchez 1994: 554). Pericot, como prehistoriador y primer discípulo suyo, queda integrado en este esquema de pensamiento de origen alemán, que tanta influencia tiene también más allá de nuestras fronteras. Este vínculo con el Historicismo alemán queda reforzado con sus cursos de doctorado en Madrid (1918-1919), donde estudia con Hugo Obermaier (Pasamar y Peiró 2002: 488). Dado su interés por lo etnológico (Calvo 1997a: 88, 90) y a falta de antropólogos de campo especializados, Pericot representa una figura importante en la historia de la antropología cultural española.

Ya en 1927 Bosch piensa en su discípulo para completar su obra colectiva *Las Razas Humanas* (1927), en cuyo segundo tomo hay un apartado sobre las razas americanas del que se ocupa Pericot (Alcina 1992: 465; 1994: 34; Calvo 1997a: 63; Cortadella 2003: LIX; Pericot 1975: 18; Ortiz y Sánchez 1994: 555; Pasamar y Peiró 2002: 555)²⁰¹. Éste será, de algún modo, un precedente que sirve de base a su principal obra de etnografía americana en la década de los años treinta, *América indígena*. Sin embargo, es en 1925 cuando Pericot consigue una plaza para impartir Historia Antigua y Media en la recién creada Universidad de Santiago de Compostela (Bosch 1980: 111; Gracia 2011: 207; Ortiz y Sánchez 1994: 555; Pasamar y Peiró 2002: 489; Pericot 1975: 17)²⁰² –de donde pasa a la Universidad de Valencia en 1927 (Pericot 1975: 17)–. Un éxito debido, en gran parte, a las “maquinaciones” de Bosch, que sirve de secretario del tribunal de oposición que juzga los méritos del candidato (Gracia 2011: 207) –naturalmente Bosch actúa con vistas a perpetuar su influencia académica–. Es en esta ciudad donde nuestro autor comienza a recabar información para su futura obra etnográfica; más concretamente en la Biblioteca América (Ortiz y Sánchez 1994: 555; Pericot 1936: XV)²⁰³. Es importante señalar que en el año

²⁰¹ Para esta colaboración nuestro autor se basa ante todo en fuentes alemanas (Pericot 1975: 19).

²⁰² Por esta época la Universidad de Santiago de Compostela se convierte en una institución vinculada también al americanismo (Vélez 2007: 229).

²⁰³ En julio de 1931 Pericot recibe una beca de cuatro meses para estudiar el Paleolítico superior del occidente europeo en Francia, Inglaterra e Italia. Finalmente visita también Alemania, donde a instancias de Bosch se encuentra con Hubert Schmidt (Cortadella 2003: LII; El Sol 1931: 2).

1933 Pericot ocupa la cátedra de Etnología en la Universidad de Barcelona, recién creada gracias al Estatuto de autonomía universitaria, al que Bosch había contribuido en gran medida; una experiencia que según Pericot termina en desastre (Bernabéu 2007: 259; Calvo 1997a: 49; Pericot 1975: 18-19).

Poco antes de la guerra civil surge la idea de llevar a cabo una *Historia de América* en veintitrés volúmenes²⁰⁴ que la editorial Salvat encarga a Antonio Ballesteros como asiduo colaborador –con la ayuda de Pedro Sainz Rodríguez (Ballesteros Gaibrois 1982: 20; Benítez 1949: 235; Bernabéu 2007: 259; *Miscelánea americanista...* 1951; Vélez 2007: 334)–. Para ello, Ballesteros se pone en contacto con distintos especialistas –españoles y americanos–, muchos de ellos alumnos suyos de doctorado²⁰⁵. Lamentablemente la edición queda limitada a diecisiete volúmenes publicados casi en su totalidad después de la guerra y no de un modo homogéneo, lo que frustra el proyecto de la editorial Salvat; todo ello, en gran medida, debido a la desidia de muchos colaboradores. Sin embargo, el prehistoriador catalán es capaz de publicar antes del inicio de la guerra, siendo el único investigador participante que lo consigue (Ballesteros Gaibrois 1982: 20; Bernabéu 2007: 259).

Como ya hemos visto, Ballesteros tiene relación con Bosch Gimpera, con el que lleva a cabo distintas colaboraciones –incluyendo el *mágnam opus* de Ballesteros *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*– y al que sigue tratando tras la guerra a pesar de sus diferencias políticas (Ballesteros Beretta 1948a: VII; Bosch 1923: 143-144; 1949b: 267; 1980: 64; 2003: 216; Gracia, Fullola y Vilanova 2002: 391)²⁰⁶. Pericot entra en contacto con

²⁰⁴ Algunos autores hablan de veinticinco volúmenes pero nosotros nos atenemos a la palabra de Antonio Ballesteros, director de la colección, junto con lo expuesto en las propias páginas de la revista *Tierra Firme* por Ángel Rosenblat (Ballesteros Beretta 1935: IX; Rosenblat 1935a: 153). Las obras españolas de referencia anteriores a esta ambiciosa edición de *Historia de América* son la de Rodolfo Cronau con motivo del IV Centenario (1892) y la de Juan Ortega Rubio (1917), ambas en tres volúmenes (Ballesteros Beretta 1935: IX; Cronau 1892; Ortega Rubio 1917) –es importante resaltar que la obra de Ortega tiene referencias antropológicas no despreciables en el primer capítulo de su primer tomo (Ortega Rubio 1917: 3-14)–.

²⁰⁵ Entre estos se encuentran el discípulo de Rafel Altamira José María Ots y Capdequí (1893-1975) y distintos especialistas americanos, entre los que está el historiador mexicano Carlos Pereyra (1871-1942) (Ballesteros Beretta 1935: XI; Ballesteros Gaibrois 1982: 20).

²⁰⁶ La *Etnología* de Bosch aparece entre la bibliografía citada por Ballesteros en su *Síntesis de Historia de España* (1945) (Ballesteros Beretta 1945: 9).

Ballesteros a través de su maestro durante sus cursos de doctorado en Madrid (Ballesteros Gaibrois 1982: 21; Gracia 2011: 202), lo que conduce a la consolidación de unas buenas relaciones profesionales. Una vez don Antonio se ve en la encrucijada de elaborar esta monumental edición, le propone a Pericot realizar los dos primeros tomos referentes a la América precolombina, una elección concreta que se debe en gran medida al hecho de pertenecer Pericot a la única escuela española estrechamente vinculada por entonces a la etnología (Ballesteros Beretta 1935: X; Ballesteros Gaibrois 1982: 21)²⁰⁷.

América indígena (1936)

Es en las primeras páginas de su texto donde Pericot humildemente reconoce su no especialización en el campo del americanismo, algo que queda justificado por el hecho de que, a pesar del álgido momento que vive la disciplina a nivel europeo, no se encuentra casi ningún título español entre las principales obras modernas sobre la América indígena. A estas alturas, y a pesar de su modestia, Pericot ocupa ya una cátedra de Historia Moderna y Contemporánea (1934) en la Universidad de Barcelona. En sus páginas introductorias, nuestro autor achaca la falta de bibliografía en español al hecho de que el americanismo carece de apoyo institucional en España hasta poco antes de la redacción de su obra. Como señala, “falta, que sepamos, una obra de conjunto que los abarque a todos, la Antropología con el problema de los orígenes, la Arqueología con la Etnografía” (Pericot 1936: XVII-XVIII)²⁰⁸.

Pericot señala lo que uno infiere intuitivamente: la dificultad de realizar una obra semejante en España, en ese momento histórico concreto. Esto ocurre por la ya señalada falta de especialistas, además de la no existencia de bibliotecas, museos, sociedades o revistas especializadas (Pericot 1936: XVIII)²⁰⁹. Con respecto a los Congresos Internacionales, que en los “últimos años han sido consagrados casi exclusivamente, como es sabido, a la América indígena, son

²⁰⁷ Ballesteros tendría también en cuenta su previa experiencia americanista en el tomo de Bosch de las *Razas Humanas* (1927).

²⁰⁸ Vemos cómo, en esta época, la antropología es asociada invariablemente a “los orígenes”; la etnogénesis antes señalada.

²⁰⁹ En 1935 Bosch crea una Sección de Etnografía en el Museo d'Arqueología de Barcelona, de la que él mismo se ocupa como conservador (Calvo 1997a: 80).

rarísimos los nombres españoles, no solo entre los autores, sino incluso en la lista de miembros" (Pericot 1936: XVIII)²¹⁰. En el caso de esas carencias institucionales señaladas es importante resaltar "la penuria de nuestras bibliotecas en trabajos sobre Arqueología y Etnografía americanas" (Pericot 1936: XX)²¹¹.

Siendo esta obra de carácter fundamentalmente teórico, y carente de toda base empírica en el sentido de una experiencia de campo propia, el problema bibliográfico es considerado esencial. Entre sus fuentes se encuentran obras contenidas en la ya mencionada "Biblioteca América" de la Facultad de Filosofía y Letras de Santiago de Compostela, además de otras proporcionadas por el propio Bosch Gimpera –especialista en la obtención de publicaciones poco comunes–,²¹² Obermaier y demás profesores y discípulos de algún modo vinculados con Pericot. Por otra parte, cuenta con la ayuda de la Oficina de Etnología de la *Smithsonian Institution*, que le facilita "admirables publicaciones" para la redacción de su obra. También en París la colaboración de Paul Rivet resulta decisiva, ya que permite a Pericot trabajar en la biblioteca del Laboratorio de Antropología del Museo de Historia Natural de París, obteniendo por otra parte apoyos en el *Institut de Paléontologie Humaine* que le permiten usar sus instalaciones para "consultar colecciones de revistas difíciles de procurarnos en nuestro país" (Pericot 1936: XXI-XXII).

En su prólogo, Pericot no deja de señalar su esperanza en la llegada de una "renovada fase" en el ámbito de la prehistoria americana española. En ese sentido, tiene claro el significado histórico de su obra, que podría "servir de guía a las primeras generaciones nuevas de aficionados e investigadores" (Pericot

²¹⁰ Manuel Ballesteros habla del término "americanismo" como un producto del primer congreso de este tipo en Nancy (Francia) en 1875, que era aplicable sólo a aquellos dedicados a la antropología. Sólo a mediados del siglo XX se hizo uso del término para hacer referencia a otros especialistas como historiadores, geógrafos y economistas (Ballesteros Gaibrois 1975: 24; Vázquez 2008: 75).

²¹¹ La falta de librerías y bibliotecas universitarias adecuadas en el marco institucional español es una realidad señalada también por Ortega y Gasset en esta misma época (Martín Luengo 1999: 68).

²¹² De Bosch toma, además de sus consejos y colaboración, su método, ya que gran parte de la obra profesional de Pericot se ajusta a las líneas establecidas por la *Etnología de la Península Ibérica* (Cortadella 2003: XIX-XX).

1936: XII, 20). Su anhelo quedará, en gran medida, frustrado por las circunstancias y la voluntad reaccionaria de gran parte del pueblo español que precipitará la Guerra Civil Española a partir del 18 de julio de ese mismo año. Ni siquiera la propia serie a la que pertenece su *América indígena* podrá ver la luz, exceptuando algunos textos a causa de los retrasos por parte de algunos autores junto con el complejo contexto social y político en el queda enmarcada dicha serie (Ballesteros Gaibrois 1982: 20-21).

En cuanto a su planteamiento, Pericot habla de la corriente histórico-cultural –“escuela de Viena”– como de “escuela preferida” entre las conocidas, a pesar de haber sido rebatidas muchas de sus interpretaciones y métodos etnográficos (Pericot 1936: 160, 411), llegando a aplicar las teorías de esta escuela en su tratamiento de la realidad etnográfica americana (Pericot 1936: 160-170; Rosenblat 1935a: 153). La escuela de Graebner y Schmidt tiene en España una importante influencia por esta época (Ortiz y Sánchez 1994: 259; Prat 1992: 16), todavía relevante durante los años del franquismo (Ballesteros Gaibrois 1952: 176, 307; Escandell 1994: 37; Pérez de Barradas 1939a: 69; Sánchez Gómez 1992: 43; Villarías-Robles 2008: 434; Verde 2008: 303). Esto se debe, como hemos señalado, al hecho de ser la corriente etnográfica moderna que mejor casa con el régimen dictatorial, dadas sus resonancias religiosas.

Pericot, por otra parte, proclama, como antes de él Antón, la idea de los cronistas españoles como pioneros en el ámbito etnológico, siendo indudablemente los primeros americanistas del mundo. Tras lo cual, y como Hoyos antes que él, ofrece una bibliografía de aquellas obras de cronistas españoles en América que pueden tener un valor antropológico (Pericot 1936: 2-7). Nuestro autor, sin embargo, hace referencia también a cronistas de otros países europeos que han realizado contribuciones decisivas para la instauración de la etnología como ciencia en “Occidente”; entre ellos destaca el caso del jesuita francés Joseph-François Lafitau (1681-1746) (Pericot 1936: 7-9). Todo ello se desarrolla como parte preparatoria de la obra que señala el devenir o desarrollo de la nueva ciencia desde lo colonial, reflejado en cronistas y misioneros, hasta la constitución de una ciencia ya plenamente instituida en algunas de las naciones más avanzadas de “Occidente”.

En las páginas de su obra Pericot cita a Franz Boas como “primera autoridad” en el tema de las lenguas americanas, haciendo varias referencias al mismo, junto con miembros de su escuela (Pericot 1936: 94, 97, 100-101, 393, 450, 500, 508)²¹³. A pesar de ser éste un antropólogo influyente ya a finales del siglo XIX, tiene un impacto en la antropología española sólo más adelante – principalmente a partir de los primeros setenta—. A pesar de ello, vemos en Pericot cierta familiaridad con figuras relevantes de la antropología cultural a las que un simple interesado en la materia difícilmente tendría acceso por aquella época en España. Sin embargo, la *América indígena* no resulta especialmente original, algo que el propio autor admite dado que para obtener resultados novedosos en estas materias “son precisos estudios más profundos de los que el autor ha realizado” (Pericot 1936: 412).

En el área de la lingüística americanista, Pericot reconoce la enorme complejidad de muchas lenguas americanas (Pericot 1936: 96), lo que de algún modo le aleja de planteamientos puramente etnocéntricos. Estas lenguas son, además, enormemente variadas, lo que permite adivinar una diversificación lingüística imperante durante largos periodos de tiempo, en el caso de que tuviesen un tronco unitario (Pericot 1936: 103). Por otra parte, y en este aspecto, Pericot considera la influencia de los misioneros nociva en cuanto a la conservación de la mentada variedad lingüística ya que éstos apoyaron procesos de unificación lingüística ya en marcha a través de la influencia política del imperio Inca y el Azteca (Pericot 1936: 104-105); tal consideración negativa de la labor llevada a cabo por los misioneros españoles es digna de resaltar, pues pone de manifiesto que la imposición de la cultura hispana en el continente americano no es tan positiva como aparece entre otros de los americanistas de la época –pensemos en Altamira y los Ballesteros—.

En cuanto al lugar que ocupan los pueblos americanos en la jerarquía cultural mundial, parece secundar el modelo anglosajón dominante (Gems 2008: 19) –que aun hoy refleja el imaginario colectivo y que se basa en el nivel de parentesco con la raza “aria” (Moreno 2013: 62)– el cual entiende a los pueblos

²¹³ De todas las obras que cita ninguna está traducida al castellano, lo cual denota una falta de empuje editorial a nivel nacional a la hora de publicar obras especializadas en el tema antropológico.

americanos como “inferiores a los europeos y mogoles, y superiores a los africanos” (Pericot 1936: 150). “En el caso más favorable, no pasaron de un estado de barbarie, al que un barniz de organización política superior hace aparecer en algunos países como superado”. De los aztecas se observa que “empezaban tan sólo a evolucionar”, una idea que pudo ser tomada de los trabajos evolucionistas de Lewis H. Morgan (Adánez, comunicación personal, junio 2016). Esto choca con las alegaciones de otros importantes autores posteriores que hablan de decadencia del imperio (Conrad y Demarest 1988). Del resto de pueblos americanos –aun reconociendo “sus excelentes cualidades en algunos sentidos”– dice que “toda su vida era bien primitiva” (Pericot 1936: 158).

En esta obra encontramos también la idea de la antropología como una ciencia auxiliar pues, junto a la lingüística y la antropología física, puede servir para desentrañar el misterio del origen del hombre americano (Pericot 1936: 176-177). Se trataría de una sub-disciplina útil en la ayuda que puede prestar para la resolución de enigmas científicos que, en este contexto, parecen pertenecer a la historia. Como dice años después (1951), la etnología es, junto a la arqueología, uno de los métodos para “reconstruir el pasado humano” (Pericot 1951: 6)²¹⁴. En este sentido, comprobamos cómo la antropología cultural no está ni mucho menos plenamente consolidada como una ciencia independiente que, de algún modo, constituya un fin en sí misma, resolviendo enigmas integrados en un contexto propio.

Para Pericot, en una interpretación plenamente etnocéntrica, es con la intervención de los españoles en territorio americano cuando los nativos “entran de lleno en el cuadro de la Historia, entendida en sentido estricto” (Pericot 1936: 215) –la clásica interpretación (hegeliana) de una historia única que, surgiendo en China, recorre un itinerario solar de Este a Oeste hasta desembocar en las

²¹⁴ De algún modo, y siguiendo a Schmidt, Pericot hace gala de planteamientos propios del evolucionismo clásico: “El estudio de los primitivos actuales permite conocer las etapas por las que han pasado las sociedades civilizadas actuales y reconstruir su historia, con ayuda de los datos de la Arqueología prehistórica” (Pericot 1951: 8; 1969: 12). Por otra parte, adivinamos en Pericot ideas religiosas –también presentes en Schmidt– como referencias al diluvio universal o a la providencia (Pericot 1951: 21; 1969: 21), además de no considerar como plenamente probadas las tesis darvinistas (Pericot 1936: 231-232).

Américas—. La función de “Occidente” en este sentido sería esencial en lo que se refiere al proceso de desarrollo histórico. Es sólo cuando entran en la órbita de “Occidente” que estos pueblos adquieren significación plena para el progreso verdadero. Pericot no parece modificar esta visión con el paso de los años, haciendo de la colonización un elemento fundamental del progreso: "En todas partes de Occidente, el progreso material se encuentra fomentado por la intervención de elementos colonizadores, primero, y conquistadores después" (Pericot 1951: 17).

Como ocurre en el caso de Luis de Hoyos, Pericot hace uso esporádico de adjetivos de dudoso valor científico. Hablando de los atapascos meridionales, habla de la fealdad de los mismos a medida que se sigue su territorio más hacia el sur; fealdad que en este caso va acompañada de la braquicefalia de sus cráneos (Pericot 1936: 462)²¹⁵. Hace también alguna observación aislada sobre aspectos éticos desde un punto de vista no científico, por ejemplo cuando afirma de los salish de Norteamérica que son “moralmente mejores que los pueblos vecinos” (Pericot 1936: 498). Vemos cómo, a pesar de citar a Boas y demás miembros de la escuela relativista, Pericot no emplea sus planteamientos en cuanto al enfoque del tema moral se refiere. A pesar de que la escuela boasiana será lectura común para antropólogos y etnohistoriadores desde Pericot, no será hasta finales del régimen franquista que las ideas más sugerentes de esta corriente encuentren su lugar apropiado entre nuestros investigadores.

Impacto y sentido histórico de la obra

La *América indígena* supone un hito en la historia del americanismo español, especialmente en su dimensión antropológica. En primer lugar tiene un inmenso valor como obra que da testimonio de la enorme variedad existente entre la población nativa americana, variedad relativa a aspectos lingüísticos, culturales, sociales, políticos. Además expone las distintas teorías y problemas sobre la

²¹⁵ Braquicefalia y dolicocefalia eran las distinciones establecidas por el “índice cefálico” de Anders Retzius, eminente representante del llamado “racismo científico” (Swetlitz 1988: 46). La dolicocefalia era considerada atributo de las “razas superiores” (arios) (Hawkins 2003: 193). En este caso, Pericot parece asociar la “fealdad” referida al índice cefálico como signo de inferioridad racial, sin embargo, esta estructura craneal en otros casos va a acompañada de “facciones agradables” (Pericot 1936: 498). Más referencias a “fealdad” o “belleza” en otras páginas (Pericot 1936: 498, 627).

raza americana, su origen, su prehistoria y su arqueología, llevando a cabo una exhaustiva descripción de los pueblos de Norteamérica –divididos en diez grandes conjuntos con numerosas subdivisiones–, los pueblos de América Central y las Antillas –que constan de siete grandes conjuntos– y los pueblos de Sudamérica –constando de numerosas subdivisiones–. El número de pueblos tratados está en torno a los doscientos. De aquellos que considera más importantes ofrece especiales sub-apartados: nombre, situación, lengua, tipo físico, origen y movimientos (Pericot 1936: XXIII-XXXII).

El texto combina conocimientos de distintas disciplinas, entre ellas la filología, la antropología física, la etnología y la geografía. Por otra parte, la edición misma es realmente cuidada, con numerosas fotografías y mapas – algunas de las fotografías están en color²¹⁶–. En ese sentido, la obra ofrece datos que sirven tanto a la curiosidad científica como al interés puramente pedagógico o particular. Se trata de la primera obra etnográfica americana detallada que alguien de habla hispana podía consultar, convirtiéndose en un referente en la etnografía americanista no sólo en España sino también en países latinoamericanos.

En España la obra tiene interés entre los especialistas ya de modo inmediato. En las páginas de *Tierra Firme*, Ángel Rosenblat la describe como única, puesto que, según él, no existe una obra de tal amplitud ni siquiera entre franceses, ingleses o alemanes (Rosenblat 1935a: 153). El antropólogo, prehistoriador y naturalista José Pérez de Barradas –una de las figuras de la antropología patria durante el régimen franquista–, lleva en su equipaje el libro de Pericot, junto a otros relevantes títulos –Schmidt, Malinowski, Lowie–, en su aventura americana durante los años treinta, que se inicia instantes antes de precipitarse la Guerra Civil Española. Barradas hace uso de estos libros principalmente para preparar sus oposiciones a la cátedra de Antropología sustentada entonces por Barras de Aragón –sucesor a su vez de Antón (Pérez de Barradas 1939a: 69)–.

²¹⁶ En cuanto al material gráfico de la *América indígena*, ésta se asemeja a la *Etnología* de Bosch, cuya publicación tiene lugar tan sólo cuatro años antes.

Según Bosch Gimpera, la obra se convierte, ya en 1940, en referencia obligada entre los diferentes especialistas latinoamericanos (Bosch 1940: 230-231). Otros autores con más perspectiva, como es el caso de Manuel Ballesteros, hablan de la *América indígena* como de “una obra clásica” o “fundamental” (Ballesteros Gaibrois 1951: 119; 1982: 21). Encontramos críticas laudatorias incluso entre autores anglosajones, que valoran su utilidad (Bernabéu 2007: 259), siendo citado entre obras clave del americanismo internacional (Alcina 1988:302). De esta manera, comprobamos cómo el texto tiene considerable influencia, no sólo en España sino en el extranjero, de gran utilidad como obra etnográfico-descriptiva.

En cuanto a la figura de su autor, éste, que había sido catalanista antes de la guerra (Corbí 2009: 5; Pasamar y Peiró 2002: 490), logra superar las “depuraciones” universitarias para seguir con su labor docente e historiográfica –rechazando sus propias convicciones y pasando a formar parte de una ciencia franquista ideologizada (Corbí 2009: 15)–. Tras la guerra sirve también de contacto entre su maestro Bosch Gimpera –durante el régimen tenido por uno de los “fantasmones rojos”– y España²¹⁷. Tras la Segunda Guerra Mundial, Pericot llega a contar con un importante prestigio internacional gracias a sus descubrimientos científicos (Gracia 2008: 346) y ocupa una cátedra de Etnología (1953) en la Universidad Autónoma de Barcelona que, a pesar de estar supeditada a la prehistoria, instaaura esta disciplina en la universidad española de forma definitiva (Calvo 1992: 232; 1997a: 64).

CONCLUSIONES

Con la creación de la Junta de Ampliación de Estudios y el desarrollo de los viajes de pensionados a distintos países para aprender en los centros de investigación más relevantes de Europa se produce en España un importante desarrollo científico que tiene efectos tanto en la arqueología como en la antropología. Por este medio se introducen en el país teorías relevantes como el Historicismo Cultural, que ya había gozado en España de popularidad ente los

²¹⁷ Entre ambos se establece un epistolario de mucho interés en cuanto a los tejemanejes y relaciones entre especialistas dentro del ámbito prehistórico, arqueológico y antropológico (Gracia, Fullola y Vilanova 2002).

investigadores del centenario en su estado embrionario como antropogeografía. Gracias a estas medidas se va construyendo en la universidad una verdadera plataforma para el desarrollo científico y académico—.

Sobre estas bases, el periodo de los años treinta, coincidente con la instauración de la II República, tiene mucha importancia en el desarrollo de la antropología cultural americanista por ser el primer periodo en que esta encuentra un lugar en el terreno académico-institucional del país. Estos logros están directamente asociados a la realidad política de la República que pretende culminar un largo proceso de institucionalización del americanismo; empeño compartido, en sus principios fundamentales, por las “dos Españas”, puesto que afecta a los intereses del país en su totalidad. Es crucial, en este caso, la labor institucional del gobierno republicano, pero también son importantes las aportaciones hechas desde la derecha: como ocurre con la instauración de la Cátedra Cartagena, ideada desde el ámbito privado —gracias a los fondos aportados por un filántropo enriquecido— con el apoyo de la Real Academia de la Historia —institución tradicionalmente conservadora—.

Lo que distingue especialmente al gobierno de la República es su afiliación con grupos tradicionalmente partidarios del desarrollo científico —especialmente los institucionistas—, lo que permite vislumbrar una nueva época en el desarrollo de la americanística con especial énfasis en nuevas formas o disciplinas científicas más específicas como pueden ser la antropología y la arqueología. Sin embargo, el apoyo a estas nuevas ramas del saber es también evidente entre intelectuales conservadores, lo que responde a los desarrollos científicos vislumbrados en países como Francia o Alemania.

Como hemos visto, la antropología cultural surge primero como disciplina auxiliar que contribuye a dilucidar aspectos propios de la prehistoria para ser luego empleada como herramienta para la comprensión de la población americana precolombina. Lo que resulta curioso es cómo estas dos grandes ramas históricas están determinadas por pretensiones no científicas que responden a intereses nacionalistas; un factor que tiene gran importancia tanto en la prehistoria de Bosch Gimpera —en su vertiente catalanista—, como en el americanismo oficial —centrado en el concepto de Hispanidad—.

Encontramos una influencia cada vez más importante de la “escuela de Viena”, como rama del Historicismo Cultural, que tiene su origen en la influencia del pensamiento alemán a través de la Prehistoria: doctrina encarnada en las enseñanzas de Obermaier y Bosch Gimpera. Esta influencia será una de los aspectos que permanecerán tras el desastre de la Guerra Civil Española.

El retraso que encontramos tras el incidente bélico es abrumador, tanto por la falta de medios económicos como por el éxodo masivo de investigadores de primer orden obligados a abandonar el país. La teoría de la escuela de Viena, muy vinculada a lo religioso, se ajustará adecuadamente a los intereses del régimen franquista.

Podemos describir los primeros años treinta del americanismo español como aquél momento en que el sueño largo tiempo anhelado de una España vinculada a América –tanto política como intelectualmente–, ya al alcance de la mano, se viene abajo con el estallido de una guerra que manifiesta la profunda división interna entre aquellos que pretenden modernizar el país y los que buscan en el pasado una identidad futura. La solvencia de esta última posición – que finalmente se impone en el territorio nacional– será repudiada por el devenir de la realidad occidental. Este último anhelo, encarnado en el franquismo, deberá ser abandonado por la propia circunstancia, tanto española como europea. En última instancia, la “historia objetiva” impondrá una necesaria modernización del país que desembocará en la aparición de una antropología americanista de pleno derecho. Todo ello lo iremos viendo a continuación.

SEGUNDA PARTE.
GUERRA CIVIL Y POSGUERRA: EL FRANQUISMO
(1936-1964)

CAPÍTULO 4.

EL FRANQUISMO (COMO SUPERESTRUCTURA)

REFLEJADO EN EL AMERICANISMO DE POSGUERRA

“el español cree en valores absolutos o deja de creer totalmente”. Ramiro de Maeztu.

El título de esta sección hace referencia a la Guerra Civil como fuente de irradiación de toda una serie de realidades que afectarán decisivamente a España. Sin embargo esta referencia es sólo nominal. A lo largo de estas páginas este decisivo evento será visible más por sus consecuencias que por su realidad inmediata. El conflicto bélico tendrá como función decisiva reorganizar el panorama social, económico e ideológico del país, lo que conllevará consecuencias determinantes en el ámbito científico y, especialmente, en el campo antropológico.

Durante el régimen franquista comprobaremos que todo avance o desarrollo de la especialidad estará íntimamente vinculado a decisiones políticas, como no podría ser de otra forma en el contexto de un gobierno autoritario. Particularmente en los primeros años del gobierno de Franco, la ciencia sirve para reflejar aspectos fundamentales de la ideología dominante; algo a lo que le vamos a prestar especial atención en este apartado. Sin embargo, no vamos a olvidar el entramado institucional que va a servir de sustento al desarrollo de estas diversas construcciones científico-ideológicas. A pesar del éxodo masivo de intelectuales y científicos de primer nivel, el nuevo sistema de gobierno crea distintas revistas e instituciones que permiten un ulterior desarrollo del interés por la América precolombina que desemboca en la instauración de la antropología cultural, no sólo americanista, sino general²¹⁸.

En cuanto al periodo temporal que vamos a tratar en este apartado, nos vamos a centrar en las décadas de los 40 y los 50, fundamentalmente. En este

²¹⁸ Es un hecho bien conocido que la antropología o etnología españolas (no aplicadas a América) surgen a partir de la antropología americanista, precisamente porque todo el sustrato institucional americanista estaba en pleno funcionamiento dados los intereses nacionalistas que desde finales del siglo XIX se asociaban al continente.

periodo se reconstruyen las necesarias herramientas institucionales que permiten un crecimiento económico y científico en el interior del país. A pesar de estas “innovaciones” prácticas, en esta época el régimen adopta una actitud claramente “quijotesca”, pues pretende abanderar un movimiento propio, basado en elementos espirituales, en contraposición a la realidad europea. España trata, una vez más, de ser la “reserva espiritual de Europa”, un sueño del que despierta por la tiranía de unos hechos objetivos externos. Es la realidad económica y social dominante en Europa y EE UU la que corrige la tendencia dominante en España durante estas primeras décadas del franquismo, de algún modo salvando a España del estancamiento general en el que se hallaba.

REVISTAS E INSTITUCIONES AMERICANISTAS DURANTE EL FRANQUISMO

Franquismo e ideología

Con el final de la Guerra Civil se da una emigración masiva de intelectuales e investigadores que deja a España en una situación paupérrima en cuanto al desarrollo científico se refiere. Del número total de muertos y emigrados, el 80% son republicanos, muchos de los cuales eran técnicos especializados, docentes, científicos, etc. (Tamames 1974: 353). Por otra parte, la situación económica es sumamente precaria, de lo cual se deduce una situación fuertemente desfavorable para el desarrollo de la ciencia española. Por otra parte, esta masiva emigración y “desaparición” de individuos opuestos al régimen franquista facilita la imposición de una ideología firme que, desde el gobierno, irradia todos los planos de la realidad española, y que encuentra su particular manifestación en el americanismo. Es por ello que vamos a hacer una breve descripción de lo que esta ideología supone.

En primer lugar vamos a definir el concepto de ideología tal y como lo entendemos. Ideología es una representación distorsionada de la realidad – ideas, valores y creencias– que responde a unos determinados intereses ya sean económicos o de cualquier otro género²¹⁹. En este sentido, distinguimos entre varios ámbitos de representación o ideologías. En primer lugar tenemos la

²¹⁹ ‘Tengamos en cuenta que esta noción de “distorsión” tiene una estrecha vinculación con el pensamiento neokantiano (Garlitz 2010: 16).

más explícita ideología política del franquismo, que promueve unos valores morales, religiosos, económicos y sociales, y que pertenece a una esfera más alejada de la base material en que se sustenta (realidad económica)²²⁰. En segundo lugar, tenemos una ideología más profunda que comparte España con otros países europeos. Se trata de una capa más amplia que, entendida como “cosmovisión” (Larrain 1979: 81), tiene especial efectividad a la hora de determinar la experiencia colectiva, precisamente por el hecho de no ser percibida por aquel que está sujeto a ella (Stocking 1974: 7-8; Zizek 2010: 47). Esta ideología es la que sustenta el esquema de pensamiento franquista y se basa en los valores racionalistas, científicos y tecnológicos occidentales que acabarán por imponerse una vez la “misión” del régimen se torne inasumible.

Vemos, por tanto, dos ideologías superpuestas que de algún modo interfieren entre sí. La ideología política del régimen –más visible para el ciudadano y por tanto menos efectiva en condicionar su percepción de la realidad– y una ideología más profunda y amplia –reflejo de la realidad económica de “Occidente”–. En nuestra aproximación vamos a prestar especial atención a la primera, por ser más interesante a la hora de comprender las particularidades de la ciencia española y cómo ésta se ve enmarcada en un contexto de representación determinado: la ideología política del régimen franquista.

La ideología política dominante en la España de posguerra es ambivalente, en el sentido de que trata de conciliar intereses de distintas facciones que habían dado su apoyo a la división azul para que alcanzase su objetivo de tomar el poder. Todos estos grupos tienen en común el hecho de abogar por un gobierno conservador en oposición a los valores democráticos de la II República. A pesar de sus diferencias concretas, todos ellos luchan en pos de un objetivo común. Entre estas facciones se encuentra Falange Española, la Comunión

²²⁰ Según Engels (1820-1895), las ideologías más alejadas de la base material toman la forma de religión y filosofía (Engels 1968: 72). Únicamente por su fuerte vinculación con el catolicismo, consideramos la ideología política de Franco como perteneciente a esta clase, a pesar de que, a nuestro juicio, toda ideología política forma, de por sí, parte de esta categoría. De hecho abogamos por la ideología como es empleada por Émile Durkheim: la ideas “preconcebidas que tienen las personas sobre las cosas”, confundiendo las ideas con las cosas mismas (K. Thompson 1982: 102).

Tradicionalista, católicos integristas de sesgo monárquico, y la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (Eiroa 2012: 76).

Como primer elemento ideológico del nuevo régimen encontramos la vieja idea de la Providencia, muy presente en el americanismo del centenario, como ya hemos visto. Se considera que España es elegida por Dios para ser una nación destacada ya desde el Concilio de Trento (1545-1563), símbolo de la Contrarreforma. Franco y sus colaboradores de nuevo hacen de España la “reserva espiritual de Europa” (Chao 2007: 175; Eiroa 2012: 77; López Marcos 2001: 24); ya que “Dios y sólo él restauraría en España su protagonismo como defensora de la verdadera fe” (Martín Luengo 1999: 108). Por un lado, se enfatiza la intervención de Dios en los asuntos humanos, siendo la propia historia ejemplo de ello (López Marcos 2001: 65, 148). Por otro, esta noción pone de manifiesto una oposición latina frente al área cultural de Europa del norte, que es la sección “herética” del continente, frente a la cual, España cuenta con el apoyo divino. Esta división norte-sur queda de manifiesto por el hecho de que Franco, en su empeño, encuentra el apoyo del Vaticano, gran aliado de España durante toda la dictadura; un apoyo no oficial que se inicia ya en septiembre de 1936 (Chao 2007: 27-28; Payne 1987: 201).

Esta idea de España como un pueblo elegido está asociada al ferviente nacionalismo del régimen, que a su vez se vincula irreductiblemente a la idea de América. El nacionalismo es un eje fundamental del régimen, en su exaltación de la patria y de los héroes caídos en combate por el bien de ella, prestándose especial atención a la historia (Eiroa 2012: 77; López Marcos 2001: 28). La idea de destino es también importante en lo que al colectivo se refiere; se habla de España como “una, grande y libre”. La indivisible unidad del estado español tiene enorme relevancia frente a una idea de nación plural (López Marcos 2001: 146, 192-193, 201). Se promociona la idea de una España unitaria sometida a valores absolutos derivados de la teología cristiana. Esto va a encontrar un reflejo en el terreno científico, sobre todo en lo que a las ciencias sociales se refiere, ya que toda noción de subjetividad deberá ser mantenida al margen. El relativismo como subjetivismo –valor típicamente moderno– va a ser un elemento desterrado del territorio nacional, siguiendo España las normas y verdades

emanadas del Dios católico. Retorna España entonces a ser una nación de “valores absolutos”.

Otro de los elementos ideológicos fundamentales a tratar es el del anticomunismo. El comunismo es considerado una amenaza externa que sirve para aglutinar a diversas secciones que conforman el poder en España (Eiroa 2012: 77). Al igual que ocurre en el caso de EE UU, el régimen franquista encuentra en el comunismo un enemigo común frente al cual preservar una serie de valores morales e intereses económicos, que en última instancia son la causa fundamental de la propia guerra; una guerra puede ser definida como una lucha de clases (López Marcos 2001: 24; París 2008)²²¹. El comunismo, por tanto, sirve también para ejemplificar la potencial amenaza de una revolución de la clase obrera.

Otro elemento fundamental es el antiliberalismo. El liberalismo capitalista que hace su irrupción en Europa con la introducción del protestantismo luterano –como así lo establece Max Weber (1864-1920) en su famosa obra–, se considera ajeno a España; otra forma de amenaza externa. Se rechaza el europeísmo como enemigo español, junto con su “remedio económico” (Giménez 1954: 5); un rechazo del capitalismo típico del fascismo anterior a la Segunda Guerra Mundial, presente también en Falange Española (Gay 1988: 447-448; López Marcos 2001: 22; Payne 1987: 57, 182, 270). En España esta actitud queda reforzada por el hecho de ser un área cultural eminentemente católica frente a un fenómeno protestante como es el capitalismo (Ballesteros Gaibrois 1952: 816; Castillejo 2014: 547). Todavía a mediados de los años cincuenta, se habla de la tradicional incompetencia española para el desarrollo de una economía de mercado, como de un rasgo propiamente nacional que, de algún modo, legitima la humanidad del español frente a la avidez explotadora del anglosajón. Se hace de necesidad virtud, atribuyendo al “genio” nacional un carácter humanitario y espiritual católico poco atento a motivos mundanos como la búsqueda del beneficio económico. Un carácter íntimamente vinculado al ideal guerrero que rechaza “imitar al enemigo [Europa] para que nos comiera mejor”

²²¹ La derecha tiene su base social en latifundistas, financieros, pequeña burguesía agraria, etc (López Marcos 2001: 25).

(Giménez 1954: 7)²²². Se rechaza abiertamente la “soberanía individual” por ser la principal causa de la “falta de unidad moral” que caracteriza a los países liberales, junto con el parlamentarismo, ambos considerados contrarios al orden social. Se entiende en todo momento que el individuo se somete al ideal colectivo o nacional (Eiroa 2012: 77; López Marcos 2001: 24, 60, 65)²²³. Por otra parte, se apoya el intervencionismo estatal y, frente al liberalismo capitalista, se aboga por una política que determine la economía, y no al revés (Giménez 1954: 7)²²⁴. En última instancia, nos parece que este antiliberalismo español responde a la resistencia reaccionaria española al proceso que hoy comprendemos como “globalización”. España pretende, con el nuevo régimen, mantener una identidad fundamentada en aspectos religiosos ajenos al “zeitgeist” occidental en ese momento.

En último lugar tenemos la veneración al líder, “Caudillo por la Gracia de Dios”, cuyo poder es identificado con la voluntad divina. Franco se convierte en representante de Dios en la tierra a partir de su investidura como “Jefe de Estado” en Burgos a 1 de octubre de 1936 (Payne 1987: 116). Franco toma el nombre del Caudillo –concepto medieval de extracción castellana–, y se lleva a cabo una intensa propaganda para exaltar la figura del líder a través del territorio nacional (Payne 1987: 118, 193). Se sacraliza el poder, personificado en la figura del líder carismático. En este sentido, queda vinculado el poder a la religión católica, otro de los pilares del régimen en este momento. La Iglesia es, desde los mismos orígenes del régimen, un firme aliado que reacciona frente al

²²² Recalamos que es precisamente el escenario que Giménez Caballero (1899-1988), asesor propagandístico del régimen, plantea el que termina por materializarse, en un proceso que se inicia en la misma época en que hace su discurso: la absorción del obstinado planteamiento espiritualista, providencial y guerrero del franquismo por la ideología del liberalismo europeo. El ideal guerrero mencionado está presente también entre la intelectualidad española previamente al conflicto de la guerra civil (López Marcos 2001: 26; Martínez Ruiz 2011).

²²³ El ideal de soberanía individual es, a nuestro juicio, el fundamento político-jurídico y social del eminente subjetivismo moderno, como luego veremos. Se rechaza dicho subjetivismo en beneficio de una construcción objetiva de la realidad emanada de lo absoluto: Dios. La voluntad de este dios la encarna el Estado, imperando el “espíritu protector” del que habla Henry Thomas Buckle (1821-1862) en su *Historia de la Civilización*; un estado que juzga, obra y hasta siente por sus ciudadanos (Morote 1998: 214).

²²⁴ Esta proclama de Giménez Caballero resuena también en las páginas de *Acción Española* que hace suya la cita del idealista alemán Fichte, “las ideas gobiernan los pueblos” (López Marcos 2001: 23).

proyecto de secularización llevado a cabo por la II República y a los ataques sufridos a manos de grupos anticlericales, que se materializan en la quema de iglesias y los asesinatos de curas (Chao 2007: 24; López Marcos 2001: 65; Payne 1987: 201-202; Pérez de Barradas 1936a: 36, 52).

Lo que encarna España tras la toma del poder de Franco es precisamente la imagen que históricamente se había proyectado desde el extranjero. La “nueva” España, religiosa, de pensamiento único y antiliberal encarna perfectamente el mito de la *Leyenda negra*, en su caracterización del país como fanático e intolerante; una España que se desvincula parcialmente de Europa desde el siglo XVIII (Crespo 2004: 18). Sin embargo, a pesar de que esta ideología política (superficial) se refleja en el trabajo científico de los estudios americanistas, éstos, en última instancia, no dejan de estar sometidos –teniendo en cuenta su nivel de especialización y sofisticación intelectual– a la ideología más profunda que domina en la cultura “occidental”. España en su condición de país marginal, científicamente hablando, se ve obligada a sustentar su americanismo sobre una base representacional-simbólica propia de una ciencia “extranjera”, cuyos fundamentos son propiamente racionalistas y positivistas.

También en el campo científico quedan de manifiesto dos capas ideológicas: una firme base ideológica europeizante de corte racional, sobre la cual se añade otra ideología (política) que representa valores particulares del país en ese momento. Como ocurre en la época del centenario, España lucha por conciliar elementos intelectuales antagónicos (ciencia y religión) con dudosa fortuna, para ceder, finalmente, ante el dominio de las corrientes de pensamiento occidental. Una integración que se lleva a cabo con la apertura económica e ideológica que encuentra su culminación a mediados de los años sesenta.

Fundación del Museo de América

Una de las primeras instituciones creadas mientras la propia Guerra Civil Española está en proceso es el Museo de América; institución creada, curiosamente, por ambos bandos durante el conflicto, en un proceso que lleva años. Ya en 1937 el gobierno republicano crea el Museo-Biblioteca de Indias que debía aglutinar toda una serie de objetos y documentos relativos a América en una sede central. El texto fundacional relativo a esta medida es redactado por

Juan Larrea y el archivero y bibliotecario Tomás Navarro Tomás. Las instituciones donantes de los materiales serán el Museo Arqueológico Nacional, el Museo de Ciencias Naturales, la Academia de Historia, el Museo Naval, la Biblioteca Provincial de Toledo y el Palacio Real (entonces “nacional”). Sin embargo, la victoria franquista frustra este proyecto, estableciendo, en su lugar, uno propio (Cabello 1993: 17; 1994: 192-193; 2001: 313; Vélez 2007: 278).

En 1939 el gobierno de Franco decreta la creación del Museo Arqueológico de Indias, un proyecto que tampoco llega a realizarse. Es en 1941 cuando el gobierno franquista aprovecha la iniciativa republicana de 1937 para crear su propio Museo de América²²⁵ –su diseño obedece a las ideas de Manuel Ballesteros que quiere hacer del nuevo espacio un centro científico y docente que lleve a cabo “exploraciones y excavaciones en territorio americano” (Alcina 1992: 468; Jiménez Villalba 1994: 211)–. Las primeras colecciones que contiene el museo son las pertenecientes a la Sección Etnográfica de Museo Arqueológico Nacional –que habían sido transferidas al MAN, a su vez, desde el Museo de Ciencias Naturales (Alcina 1992: 468; Ballesteros Gaibrois 1951: 128; Cabello 2001: 306; García y Jiménez 2009: 83-84; Martínez 2002: 268-269)–, siendo el objeto primordial del museo el de enaltecer la “gesta” del descubrimiento –en sintonía con el planteamiento del IV Centenario–, además de estudiar la América precolombina, entre otras funciones básicas (Cabello 1993: 17; 1994: 193; 2001: 313-314).

El museo abre sus puertas en 1944 en el MAN al no tener un edificio propio, que en ese momento estaba siendo construido en la Ciudad Universitaria –proyecto presente ya en el decreto republicano de 1937 (Cabello 1994: 193; García y Jiménez 2009: 89; Martínez 2002: 268)–. En 1943 se encarga a los arquitectos Luis Moya y Luis Martínez Feduchi la construcción de un edificio que, iniciándose las obras ese mismo año, queda terminado en 1954. Siguiendo la ideología imperante, el edificio pretende evocar la labor misionera y “civilizadora”

²²⁵ En este curioso proceso de implantación vemos el interés que América representa tanto para conservadores como para progresistas. Una institución es fundada entre bandos enemigos en plena guerra civil y, a pesar de obedecer a directrices ideológicas antitéticas, sirve esencialmente el mismo propósito en ambos casos. El proyecto de 1937 responde a criterios establecidos por distintos intelectuales según unas líneas de actuación establecidas en el XXVI Congreso Internacional de Americanistas de 1935 (García y Jiménez 2009: 89).

de España en América, con unas salas de exposición en disposición conventual –algo de lo que Larrea se burlaría desde el exilio²²⁶– articuladas en torno a un claustro, haciendo alusión a las plazas de armas tan comunes en América Latina (Cabello 1994: 193; A. Pérez, comunicación personal, mayo 2015; Vélez 2007: 278-279).

El traslado al nuevo edificio tiene lugar ya en 1962, inaugurándose las colecciones en 1965 con la celebración del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Madrid, Barcelona y Sevilla (1964). El museo constaba de tres partes, la primera de las cuales, situada en la planta baja, era la sala llamada etnográfica –una sala que mezclaba objetos americanos con elementos de otras procedencias–. Las otras plantas tenían referencias a leyes implantadas por lo españoles en sus colonias, elementos de botánica, una sala dedicada a Cristóbal Colón y la Sala del Tesoro, en el segundo piso, que contenía orfebrería precolombina, además de otras salas con objetos arqueológicos y coloniales (Cabello 1993: 18-19; 1994: 193-194; 2001: 316; García y Jiménez 2009: 85, 89; Jiménez Villalba 1994: 212; Martínez 2002: 268). Más adelante, el museo comienza a acumular obras coloniales, más que precolombinas –aunque no se dejará de lado la adquisición de este tipo de objetos–, un interés vinculado a las líneas de acción impuestas por la ideología de la época (Cabello 1993; 1994; 2001: 315-316; García y Jiménez 2009: 85) que ve el proceso colonizador como agente “civilizador” frente a la realidad de la América indígena.

El Museo de América es, como vemos, el fruto de un esfuerzo conjunto entre miembros de dos bandos ideológicamente antitéticos que sirvió para establecer un depósito de colecciones americanistas, entre las cuales los objetos precolombinos tuvieron mucho peso. El museo se constituye en depósito que sirve de laboratorio para aquellos especialistas americanistas que pretendan encontrar “datos positivos” con los que desarrollar sus respectivos trabajos de investigación, aparte de servir de reclamo a la población española a la hora de

²²⁶ Se cree que Larrea hizo una petición formal al gobierno de Franco para que éste devolviese la colección, algo a lo que el régimen debió negarse (Vélez 2007: 279).

promover el americanismo en una escala más amplia²²⁷. En este sentido es importante resaltar el hecho de que es la colección etnográfica una de las “mayores riquezas culturales del Museo de América” (García y Jiménez 2009: 96).

El Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo y la *Revista de Indias*

Como hemos visto, el CSIC es creado el 24 de noviembre de 1939 tras la desmantelación de la JAE, institución que había servido de base a grandes avances científicos gracias a las becas que facilitaba a investigadores para visitar el extranjero. El CSIC tendrá, en su fundación, una intención claramente ideológica –en su vertiente política, siendo liderada por José María Alabareda Herrera, secretario general del consejo (1939-1966) y miembro prominente del Opus Dei (López-Ocón 2003: 390-391; Martín Luengo 1999: 152-153; Sánchez Gómez 1992: 29; 2008: 401-402)–. Como ocurre a finales del siglo XIX, el centro pretende armonizar los ideales cristianos con los avances científicos, algo, a nuestro juicio, poco menos que imposible. Como centro dependiente de la nueva institución se crea el Instituto “González Fernández de Oviedo” en 1940, que se convierte en la institución más relevante en relación con el americanismo (Ballesteros Gaibrois 1951: 123; Muñoz 1988: 659; Terán 1980: 481)²²⁸.

Como director del instituto se nombra a Antonio Ballesteros (Ballesteros Gaibrois 1982: 14; Barón 1952: 643; Benítez 1949: 235; Hernández Sánchez-Barba 1998: 37; Muñoz 1988: 659; Peiró 2008: 187), como ya hemos visto, uno de los historiadores más destacados del momento, cuya posición como primer americanista queda afianzada tras la marcha de Altamira con el estallido de la Guerra Civil Española. Junto con su relevancia como investigador, sus ideas

²²⁷ Aparte de exponer objetos, todo museo debe servir también para promocionar el conocimiento y la investigación (Martínez 2002: 269). Como ya hemos visto, Manuel Ballesteros busca este mismo objetivo en su planteamiento de 1941, a pesar de quedar frustrado su empeño una vez inaugurado el museo (Ballesteros Gaibrois 1975: 30; Jiménez Villalba 1994: 211, 212). De hecho, Ballesteros llega a decir en 1975 que la organización del museo “está concebida a espaldas de cualquier orientación científica y totalmente apartada de preocupaciones antropológicas” (Alcina 1975c: 30); algo que corrobora Pilar Romero de Tejada en relación con la museología general en España en torno a esa época (Romero de Tejada 1976: 660).

²²⁸ Este instituto será uno entre seis patronatos y diez y siete institutos deiferenciados dentro del propio CSIC (Muñoz 1988: 659). Manuel Ballesteros afirma en 1951 que supera “con mucho” los logros de la JAE (Ballesteros Gaibrois 1951: 123).

políticas afectas al nuevo régimen tienen mucho que ver con que ocupe el nuevo cargo, en un momento en que se desvincula forzosamente a muchos investigadores y profesores universitarios de sus funciones a causa de sus tendencias políticas. A pesar de haber sido un adalid de la “objetividad”, es con la llegada del franquismo que su intención política cobra mayor relieve en una defensa del concepto imperante de “Hispanidad” (Vélez 2007: 216) desarrollado por Ramiro de Maeztu²²⁹.

Con el estallido de la Guerra Civil, Ballesteros se refugia –a instancias de su mujer– en la embajada de México, de donde sale en marzo de 1937, tras lo cual se une al bando nacional en Burgos –forma parte de la Comisión de Cultura y Enseñanza formada por miembros de *Acción Española*– donde se dedica a realizar estudios históricos en el archivo catedralicio de la ciudad. En calidad de representante intelectual del Bando Nacional, lidera una expedición de maestros a la Italia de Mussolini que organiza el Ministerio de Educación Nacional en 1938 (Ballesteros Gaibrois 1982: 5; Bernabéu 2007: 257; Payne 1987: 239). Como en el caso de Santa-Olalla, antes señalado, antes del fin de la Segunda Guerra Mundial encontramos vínculos entre los intelectuales adeptos a Franco y elementos directivos del fascismo internacional.

Del Instituto “González Fernández de Oviedo” surge la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, de la que también será director Ballesteros (Ballesteros Gaibrois 1982: 13-14; Barón 1952: 643; Hernández Sánchez-Barba 1998: 37; Peiró 2008: 187; Vélez 2007: 110). El instituto tiene su sede en la calle Duque de Medinaceli 4, y reúne a especialistas que habían trabajado con él en la sección americanista del CEH, antes de la Guerra Civil, entre ellos el mexicano Carlos Pereyra, el salvadoreño Rodolfo Barón Castro (1909-1986) y a su propio hijo, Manuel Ballesteros Gaibrois. Añade al instituto algunos nuevos investigadores como Ciriaco Pérez Bustamante (1896-1975) y Ramón Ezquerro

²²⁹ Como ya hemos visto, esta interpretación de América desde una perspectiva hispánica no es algo nuevo en Ballesteros, en el sentido de que aparece en la forma de “objetividad histórica”, discurso científico vinculado a ideas pro-hispánicas. Sin embargo, su afiliación a esta corriente, no en un sentido histórico-científico sino abiertamente político, tiene su origen en la instauración del nuevo régimen, algo que queda plenamente de manifiesto en su ya mencionada *Síntesis de Historia de España* (1945), nada imparcial, como ya hemos visto. De algún modo, el positivismo de Ballesteros encarna esa “ideología profunda” –europea–, mientras su defensa de la Hispanidad refleja esa otra ideología más explícita que responde a intereses políticos.

Abadia (1904-1994), entre otros (Ballesteros Gaibrois 1982: 14; *Luz* 1933: 4; Muñoz 1988: 659; Terán 1980: 482). Ballesteros preside el instituto cada viernes para comentar junto a sus colaboradores inmediatos las tareas a llevar a cabo por parte de la institución (Ballesteros Gaibrois 1951: 127; Barón 1952: 643, 646).

Ese mismo año Ballesteros funda la *Revista de Indias* (1940) que será la publicación del instituto, y primera revista americanista del país (Ballesteros Gaibrois 1982: 14; Benítez 1949: 235; Morales García 2003: 187; Terán 1980: 481; Vélez 2007: 216); en última instancia, continúa la labor iniciada por *Tierra Firme* (Bernabéu y Naranjo 2008: 151). La publicación encuentra dificultades en esa época dada la pobreza en la que está sumido el país tras la guerra, lo que hace que muchas veces su publicación se retrase (Terán 1980: 481). Ciriaco Pérez Bustamante es uno de los más cercanos colaboradores de Ballesteros tanto en el instituto como en la revista, en cuya dirección –en ambas organizaciones– le sustituye tras la muerte de éste último en 1949; Pérez Bustamante se convierte en uno de los más influyentes americanistas de la posguerra (Ballesteros Gaibrois 1982: 15; Pasamar y Peiró 2002: 477; Terán 1980: 481; Vélez 2007: 228)²³⁰. La revista cuenta con la colaboración de distintos especialistas extranjeros, entre ellos Hermann Trimborn, Richard Konetzke (1897-1980) e Hippolito Galante (Ballesteros Gaibrois 1982: 15). Tanto el instituto como la revista acogen en su seno elementos de antropología cultural (Esteve 1982: 11).

La revista tiene una fuerte carga ideológica, ya que sigue modelos de publicaciones anteriores, en algunas de las cuales había colaborado Antonio Ballesteros, como pueden ser *Raza española*, *Revista Hispánica* y *Acción Española* (Vélez 2007: 285), todas ellas publicaciones conservadoras y antiliberales, sirviendo la última revista mencionada como base ideológica del franquismo (Eiroa 2012: 76; López Marcos 2001: 58; Morodo 1985; Payne 1987: 47, 50)²³¹. Sin embargo, desde el punto de vista de aquellos involucrados en su

²³⁰ Como ya veremos, Pérez Bustamante tendrá mucho peso a la hora de apoyar nuevos proyectos antropológicos (Esteve 1982: 11; comunicación personal, mayo 2014).

²³¹ La revista es fundada en diciembre de 1931 por José Calvo Sotelo, Ramiro de Maeztu, José María Pemán, Pedro Sainz Rodríguez y otras figuras relevantes del conservadurismo español;

edición, en este caso en boca de su colaborador Rodolfo Barón Castro, la revista no pretende dar rienda suelta en sus páginas a la “intemperancia y el rencor” frente a los republicanos (Barón 1952: 644), sino establecer unas bases científicas al servicio de un conocimiento “objetivo”. Al igual que el CSIC y el Instituto “González Fernández de Oviedo”, la *Revista de Indias* tiene una continuidad que llega hasta nuestros días, prueba de que muchas de las instituciones del franquismo siguieron operativas con la llegada de la Transición.

Ideología y educación: los departamentos de Historia de América

Uno de los elementos fundamentales para la contextualización de la antropología cultural americanista en España es la creación de las secciones de Historia de América tanto en Madrid como en Sevilla, tras la Guerra Civil. Sin embargo, para comprender la implantación de este fundamento institucional de la antropología es preciso comprender el estrecho vínculo existente entre el régimen franquista y la educación a nivel nacional.

El 29 de julio de 1943 se promulga la Ley Universitaria que establece una universidad sometida al dogma y moral católicos, con el consiguiente perjuicio que ello conlleva en cuanto al desarrollo del conocimiento y la investigación se refiere. La ley, eminentemente falangista, hace de la universidad una institución católica que rechaza el laicismo y pretende aportar cursos de formación política ajustados al ideario falangista (Chías 1986: 177; Martín Luengo 1999: 153; Puelles 2002: 312). El 12 de octubre de ese mismo año, Día de la Hispanidad, se reabre de nuevo la Ciudad Universitaria con sendas intervenciones de Sánchez Pacheco (catedrático), Pío Zabala (rector), Ibáñez Martín (ministro de Educación), Valcárcel (jefe nacional del SEU)²³² y Franco (Chías 1986: 177). Franco habla en su discurso de una universidad que debe “forjar al hombre” aportándole un “sentido cristiano”, frente a los movimientos intelectuales europeístas (López Marcos 2001: 86). Se funda ahora una enseñanza

un conservadurismo que, además, financia la revista. Maeztu será su editor (Martín Luengo 1999: 108; Payne 1987: 47).

²³² SEU: Sindicato Español Universitario. Grupo de choque de Falange Española. Se considera el símbolo del régimen en la universidad franquista, ya que en estos primeros años tiene el monopolio en cuanto a la organización estudiantil se refiere (Martín Luengo 1999: 153; Payne 1987: 239; Ruiz Carnicer 1996).

confesional y politizada (Puelles 2002: 302). Sólo los miembros de Falange pueden acceder al cargo de rector y muchos profesores logran un puesto al jurar lealtad al franquismo en lo que se ha llamado las “oposiciones patrióticas”, nombrándose ciento cincuenta catedráticos en cinco años (Martín Luengo 1999: 153; Palazuelos 1978: 20).

La nueva ley de ordenación universitaria establece “la creación de una ciencia verdadera sometida inexorablemente al servicio de los intereses espirituales y materiales de la Patria; de otra, la preocupación porque una densa y auténtica cultura cristiana penetre en todos los ámbitos de la nación y nos dé la promesa de una juventud fuerte y unida para cumplir sin vacilación nuestro destino ante la Historia” (citado en Chías 1986: 177)²³³. La explícita proclama de intenciones del régimen, en este caso, parece confirmar nuestra noción de ideología política como un estrato ideológico superficial, cuya efectividad es mucho menor al pertenecer a un contexto de representación del que cada ciudadano es perfectamente consciente. Podemos decir que el contexto ideológico-político franquista carece de todo elemento “subliminal”. Con la victoria franquista la educación se ve ampliamente afectada, mientras la Universidad queda gravemente empobrecida. Ello se debe al exilio sufrido por numerosos intelectuales de izquierda junto con las depuraciones universitarias contra disidentes o “heréticos” –en el sentido literal de la palabra, una depuración que se manifiesta también en la eliminación de ciertos libros de las escuelas y las bibliotecas, junto con una ley de censura introducida ya en 1938 (Alcina 1987: 9-10; 1994a: 63; Ballesteros Gaibrois 1994: 19; Ferrando 1994: 49; López-Ocón 2003: 393; Payne 1987: 119, 181, 198; Tamames 1974: 353)–.

También el ámbito escolar e institucional, en general, se ve sometido al dogma cristiano, de modo que se perpetúa una larga tradición que promueve el intervencionismo eclesiástico en el ámbito educativo nacional (Puelles 2002: 125-126). Por orden del 4 de septiembre de 1936 se depura el material escolar de toda influencia socialista “disolvente” (López Marcos 2001: 104-105; Puelles

²³³ Todo este proceso va acompañado de las famosas “depuraciones universitarias” –y no sólo universitarias– a través de las cuales se aleja de posiciones institucionales a figuras cuya ideología política disienta del discurso oficial. De este fenómeno comentaremos algo más adelante.

2002: 304). A instancias de Eugenio D'Ors (1881-1954), y en enero de 1938, se crea el Instituto de España, que pretende unificar las diversas academias nacionales. En el discurso de su inauguración, Pedro Sáinz Rodríguez (1897-1986) –ministro de Educación– hace referencia al instituto como sustento de la unidad nacional, en su dimensión tanto regional como moral. Considera el instituto como un “frente de guerra” que debe “trazar las trincheras del pensamiento”. Desde entonces se encarga a esta institución la publicación de “textos obligatorios de enseñanza” que se materializan en un “texto único” que sirva de soporte educativo en todas las escuelas españolas. Se cuenta con un texto único por dos razones de peso: la escasez de medios económicos que caracteriza la posguerra española y la intención de proporcionar una formación unitaria e ideologizada a los estudiantes españoles (López Marcos 2001: 108-109, 201; Martín Luengo 1999: 153; Puelles 2002: 307-308).

El ideal de la Hispanidad, que encontramos anteriormente en Altamira y Ballesteros en forma científica, cobra nueva importancia siendo uno de los pilares de la ideología del nuevo régimen. La idea original de Unamuno pasa, a través de Maeztu, a tener una nueva resonancia vinculada al “imperialismo espiritual” (López Marcos 2001: 159) que, en términos actuales, viene a ser una suerte de dominación cultural de las antiguas colonias españolas. Siguiendo el viejo discurso del IV Centenario, los manuales proclaman el descubrimiento de América como el hecho “más importante de la historia, después de la Redención”, en gran parte por la labor de misioneros que, dentro de este contexto, realizan un “glorioso” proceso “civilizatorio” con respecto a los pueblos indígenas –se habla también de las repúblicas americanas como “hijas” de la patria y un largo etcétera–. Vemos una línea de continuidad con elementos ideológicos de la Restauración, haciéndose uso de extractos transcritos de libros de texto anteriores al periodo franquista (López Marcos 2001: 160-163). Por otra parte, la reforma educativa tiene un carácter marcadamente centralista al igual que anteriores reformas como la Ley Moyano de 1857 (Bosch 1980: 28; Palazuelos 1978: 20; Puelles 2002: 133).

Con la mencionada Ley de Ordenación Universitaria, y gracias a las presiones ejercidas por Antonio Ballesteros, se crean en 1944 las Secciones de Historia de América de Madrid y Sevilla –ambas licenciaturas específicas de

Historia americana–, con planes de estudio que incluyen Historia de América Precolombina, Arqueología Americana –creada en 1952– y una asignatura de Lenguas Indígenas de América (Alcina 1972: 21; 1992: 468; 1994: 34; Ballesteros Gaibrois 1975: 25; 1982: 17; Hernández Sánchez-Barba 1998: 37). Ambas secciones tienen un origen común junto con un desarrollo paralelo a lo largo del tiempo. De hecho, van a constituir los fundamentos institucionales a partir de los cuales se desarrolle la antropología americanista en España, todavía en funcionamiento a día de hoy.

MANUEL BALLESTEROS GAIBROIS: UNA INTERPRETACIÓN UNIVERSALISTA

Tras haber relatado algunas de las características de la Universidad española de los primeros años del franquismo, vamos a prestar atención a algunas de las figuras concretas que marcan este periodo. Entre ellas destaca Manuel Ballesteros, que ocupa un lugar de enorme relevancia tras la muerte de su padre en 1949. Ballesteros va a ser el líder indiscutible del americanismo español, especialmente en lo que concierne a su poder institucional. Los principales representantes del americanismo antropológico tendrán su oportunidad gracias a la mediación de Ballesteros.

Antes de entrar en detalle, sin embargo, queremos dar cuenta de una idea que consideramos fundamental en la obra del ilustre americanista: el concepto de universalidad. Consideramos que el elemento de universalidad y objetividad es una pieza fundamental, tanto en su pensamiento como en el marco ideológico del régimen, una interpretación de la realidad que tiene sus orígenes en un remoto pasado. Entender el mundo en términos absolutos nos parece uno de los aspectos característicos del nuevo marco conceptual franquista, que se niega a aceptar nuevas interpretaciones filosóficas vinculadas al parlamentarismo y a la libertad individual, tan relevantes desde la Revolución de 1789.

Universalidad y objetividad: la idea de lo absoluto en el pensamiento conservador de Manuel Ballesteros

Como afirma el propio Ballesteros, con el gobierno de Franco se inicia “una nueva era legal [...] hijas de cuya tónica son todas las realizaciones que han de irse haciendo en los doce años siguientes” (Ballesteros Gaibrois 1951: 117).

Como hemos visto, el marco legal en que se cimienta la Universidad española regula una educación fundamentada en el dogma cristiano, que debe orientar todas sus manifestaciones. En este contexto, la herejía constituye un enemigo de la nación, que debe ser abolido por el “magisterio” del Estado, de acuerdo con una concepción de España como tradicionalmente ortodoxa que viene de atrás (Castillejo 2014: 569; López Marcos 2001: 149, 151).

Se aboga, por tanto, por una verdad última vinculada a la “fe verdadera”, algo que supone una seria interferencia con los intereses del puro conocimiento. En este sentido, se impone una tradición católica que en el plano intelectual tiene a su más eminente representante en Marcelino Menéndez y Pelayo, figura muy importante en la historia del pensamiento español y, en particular, para el pensamiento conservador del franquismo; influencia que se deja notar en el terreno educativo (López Marcos 2001: 122-123, 129; Castillejo 2014: 55, 138). En su obra *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882), Menéndez Pelayo hace uso de una metodología moderna –vinculada al positivismo– para dar cuenta de las distintas herejías que en nuestro país se han desviado del curso dominante de pensamiento, ejemplificado por un catolicismo oficial vinculado al Vaticano en su vertiente más integrista. Parece como si a través de una descripción detallada de la herejía hispánica –lo que él en 1877 llama “triste historia del error” (Menéndez 2006: 56)– en su enorme diversidad, Menéndez Pelayo estableciese por oposición en qué consiste la fe verdadera del pueblo español, sistema de creencias que, en última instancia, constituye la fuente última de identidad nacional²³⁴.

Menéndez Pelayo cuenta con la existencia de una “religión verdadera” frente a otras formas de culto que no se ajustan a una verdad última, algo que queda de manifiesto a lo largo de su célebre obra (Menéndez 2006: XVI, 56)²³⁵. Es, por tanto, un texto construido desde la fe, inmerso en el contexto de

²³⁴ Resulta curioso que incluya un capítulo de ésta su “historia del error” dedicado al krausismo de Sanz del Río (Menéndez 2006: 76; Sánchez Reyes 1962: 110), muy vinculado a la institución Libre de Enseñanza, que nuestro autor tanto repudia y que es tildada de “secta” por el pensamiento conservador (Sánchez Reyes 1962: 31-32).

²³⁵ Menéndez Pelayo se forma en la segunda mitad del siglo XIX, un tiempo en el que las dudas en materias de religión “están prohibidas” (Pérez Gutiérrez 2012: 226).

representación propio del catolicismo integrista. No se considera a la religión católica como una más, sino como aquel culto que detenta la verdad última. Por otra parte, su autor hace intervenir a Dios en los procesos de la historia (López Marcos 2001: 148; Menéndez 2006: 221), algo que resulta chocante si tenemos en cuenta que la teología es rechazada como fuente de conocimiento histórico en Europa por lo menos desde los tiempos de Kepler (1571-1630) (Koestler 1982: 348). En este sentido, Menéndez Pelayo habla de las invasiones bárbaras de Roma, por ejemplo, como la manifestación de la mano de Dios que así castiga “las abominaciones del mundo romano” (Menéndez 2006: 221). Naturalmente, en su pensamiento también encontramos llamamientos a la unidad nacional sustentada en el catolicismo, como queda de manifiesto en su famoso epílogo en el que hace referencia al desdeñable “cantonalismo de los Arévacos y de los Vectones” (López Marcos 2001: 122; Sánchez Reyes 1962: 113).

El pensamiento dominante durante la primera etapa del franquismo se ajusta a este modelo. Se rechaza la diversidad en lo que se concibe como una “formación de bandos”, algo que perjudica la unidad nacional, cuyo objetivo último es la defensa de la “fe verdadera” (Martín Luengo 1999: 108; López Marcos 2001: 138, 146, 164). Frente a una diversidad que encarna la subjetividad y variedad de interpretaciones propia de un parlamentarismo moderno, el gobierno de la nación defiende un pensamiento único y monolítico de corte universalista que se plantea como “objetivo” y que se fundamenta en la idea de un Dios trascendente –ideas propias de un pensamiento pre-kantiano que, en su universalismo, conducen a la intolerancia (Amin 1989: 30)–. La verdad no consiste en acercamiento a o interpretación de la “cosa en sí”, sino que el Estado tiene en su mano una verdad última que debe ser transmitida al grueso de la población a través, sobre todo, de la educación.

En 1938 el Estatuto de Cataluña es derogado en Burgos, se suprime la enseñanza relacionada con la cultura catalana y se prohíbe el uso del catalán, siendo la “pluralidad de lenguas” vista como un “mal” que debe ser remediado por el Estado (López Marcos 2001: 192-193). Se trata de un proceso típico del totalitarismo que se realiza a través del uso de la violencia, la estandarización y

la propaganda, todo con vistas a crear una verdad unificada (Mannheim 1967: 346).

En Manuel Ballesteros encontramos reflejadas muchas de estas ideas. Establece una visión universalista en una narración histórica cristiana, haciendo uso, incluso, de la intervención divina en los hechos humanos e históricos. Su interpretación es antiliberal y anticapitalista, llegando a exaltar a figuras del fascismo internacional en una de sus obras más importantes.

Manuel Ballesteros: formación y desempeño profesional

Manuel Ballesteros nace en junio de 1911 en Sevilla, ciudad donde se encuentra su padre como catedrático de Historia Universal Moderna y Contemporánea desde 1906. Tras su nacimiento, en 1912 la familia se muda a Madrid²³⁶. Sus padres se dedican ambos a la historia, por lo que desde niño orienta sus intereses en esta dirección. Estudia en el Instituto Nacional Cardenal Cisneros (1920-1926) e ingresa en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central donde obtiene su título de licenciado en 1929. Durante su primera juventud, Ballesteros visita distintos países junto a su familia, especialmente Londres y Roma –viajes que son aprovechados por sus padres para visitar a la condesa de Beretta y para investigar en archivos—. Comienza a dar clases de Historia en el Instituto-Escuela de Madrid nada más terminar su licenciatura. Por esta época establece contacto con colaboradores de Manuel Gómez Moreno, representante de la antes referida escuela hispánica de arqueología. También por entonces tiene como maestro a José Ramón Mélida, uno de las principales figuras del IV Centenario.

Nada más licenciarse, su padre considera adecuado que el joven licenciado se forme en Alemania en antropología, ya que en España por entonces no existían especialistas en “las viejas culturas prehispánicas de América”.

Su padre decide pagar de su propio bolsillo una estancia en Munich, donde estudia antropología con Ubelohde Doering (1889-1972), especialista en arte

²³⁶ Ballesteros tiene una hermana, Mercedes Ballesteros (1914-1995), que en su vida adulta se convierte en escritora conocida, casada con el autor y cineasta Claudio de la Torre (1895-1973).

peruano (Ballesteros Gaibrois 1994: 18). En 1931 consigue plaza de Archivero-Bibliotecario a través de una oposición y pasa a trabajar en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, tras lo cual se traslada a Alemania gracias a una beca de la JAE. Marcha entonces (1933-1935) –en pleno apogeo de la Alemania nazi– a Berlín, donde estudia con Konrad T. Preuss (1869-1938) y Walter Lehmann, ambos americanistas especializados en etnología –antes se había especializado en museología, tanto en Berlín como en París–. En 1935 obtiene su grado de doctor por la Kaiser Wilhelm Universitaet de Berlín con una tesis sobre los *Sacrificios humanos en México, según Fray Bernardino de Sahagún*²³⁷. Ballesteros se forma en este periodo con americanistas de primer nivel mundial asociados al Museo Etnológico de Berlín. A pesar de que hay algunos estudios sobre el hombre americano en la España de la época, podemos decir que Ballesteros es el primer investigador nacional formado propiamente en el ámbito del americanismo antropológico, concretamente especializado en el terreno de la etnohistoria.

Como ya hemos visto, tras su regreso a España en 1935, trabaja en el CEH bajo la supervisión de Américo Castro y participa en la publicación de *Tierra Firme*, órgano de la institución, donde aparecen algunos de sus primeros artículos (Ortiz y Sánchez 1994: 129) –ya en 1928 colabora en la revista *Filosofía y Letras*, de la Universidad Central (Vélez 2007: 313)–. Es, además, alumno de Trimborn en su Cátedra Cartagena. En 1934 publica un trabajo junto a Paul Kirchhoff (1900-1972) sobre arte antiguo norteamericano llamado “Piel de bison pintada. Tres ejemplares del museo Arqueológico Nacional”, que aparece en *Tierra Firme* (Ballesteros Gaibrois 1935b). Por otra parte, también ese mismo año publica un artículo sobre museología, “El Museo etnográfico del trocadero”, que pretende ilustrar el modo en que funciona uno de los más importantes museos del mundo (Ballesteros Gaibrois 1935a).

Con el estallido de la Guerra Civil Española es seleccionado por el Alto Mando para trabajar en el “Servicio de Recuperación Artística en Vanguardia”. En 1939 se incorpora al Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”, entonces

²³⁷ Su tesis es un trabajo de etnohistoria. Aunque su director oficial de tesis es Preuss, Alcina afirma que es Walter Lehmann el que desempeña esa función de facto (Alcina 1994b: 34); Ballesteros estudia lengua náhuatl con Lehmann (Cortés 1994: 58).

dirigido por su padre, y en 1940 consigue la cátedra de Historia General de la Cultura en la Universidad de Valencia por oposición; posición que ocupa durante diez años²³⁸. En Valencia inicia el curso 1940-1941, exigiendo de su alumnado la asistencia estrictamente obligatoria, junto a absoluta puntualidad. En este periodo establece también una delegación del Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”. En 1950, inmediatamente tras la muerte de su padre –Antonio Ballesteros muere en 1949–, toma posesión de la cátedra de América Prehispánica, de nuevo por oposición (Alcina 1994b: 34; Ballesteros Gaibrois 1994: 17-26; Bernabéu 2007: 254, 258-259; Escandell 1994: 36; Pasamar y Peiró 2002: 103-105; Ortiz y Sánchez 1994: 129-131; Tejado 1994: 47; Vélez 2007: 271, 315). Desde Madrid va a promover el americanismo, también en su vertiente antropológica. Como dice él mismo, en “la cadena que forman los americanistas de hoy [1982] con el maestro Antonio Ballesteros [...] soy el eslabón intermedio” (Ballesteros Gaibrois 1982: 1).

Ballesteros es un investigador que por propia vocación se interesa por planteamientos universalistas o de carácter general –enfoque que a día de hoy llamamos “holístico”– (Ballesteros Gaibrois 1994: 19; Escandell 1994: 35-37). A pesar de tratarse de una vocación personal, la idea de universalidad está también vinculada a la teología católica –recordemos que “katholikós” en griego significa “universal, que comprende todo”–, por lo cual consideramos que este “apetito” vocacional sirve también para satisfacer otras necesidades ideológicas de Ballesteros. Esta universalidad se fundamenta, en última instancia, en una metafísica católica sustentada en dos pilares fundamentales: la unidad esencial del género humano (que hace de éste sujeto de la historia) y la presencia y operación en la historia de designios que superan al hombre –éste último principio enunciado por Santiago Montero Díaz (1911-1985), historiador cristiano español de la misma generación que Manuel Ballesteros y que influye en su

²³⁸ Algunos antropólogos e historiadores estiman que el acceso de Ballesteros a dicha cátedra es parte de las “oposiciones patrióticas”, en las que uno de los elementos fundamentales a la hora de elegir un candidato es la ideología política a la que se adhiere éste. Palmira Vélez, por su parte, pone de relieve la aplicación de un nuevo reglamento que suprime “la prohibición de parentesco” en el ámbito institucional, por lo que Ballesteros encuentra obvias facilidades a la hora de ascender en el entramado académico (Vélez 2007: 271).

pensamiento (Ballesteros Gaibrois 1952: 28-31; Escandell 1994: 36)²³⁹—. Ballesteros acepta abiertamente la historia como una “comunidad de fines impuestos al hombre por una conciencia trascendente –providencia– que no debe dejarse de lado” (Ballesteros Gaibrois 1952: 30). Por otra parte, ese universalismo católico sirve de fundamento a la identidad hispánica, compuesta de “valores eternos y universales” (Ballesteros Gaibrois 1965: 35). Asistimos, por tanto, a una actualización de la historiografía cristiana española de Menéndez Pelayo y el IV Centenario. Ballesteros otorga un sentido a la “Historia Universal” que es íntegramente cristiano²⁴⁰.

Tras la Guerra Civil Española, Ballesteros publica una biografía sobre Pizarro (1940) y realiza distintos trabajos con fuentes que se publican como textos de divulgación en Clásicos Ebro. Estas obras tienen fuerte contenido ideológico en lucha frente a la llamada “Leyenda Negra”; algo evidente si referimos algunos de sus mismos títulos: “Grandeza de España 1492-vencimiento 1713” (Bravo 1994: 56; Cortés 1994: 58). Este planteamiento impera también en su labor como educador universitario, tarea en la que lleva a cabo un trabajo intenso. Como profesor se caracteriza por trabajar estrechamente con sus alumnos para la realización de proyectos prácticos entre los que destaca, por ejemplo, la impartición de clases por parte de alumnos para ir habituándose a la función pedagógica, reuniones periódicas entre alumnos y profesor para discutir ideas, y la creación de distintas instituciones para la investigación

²³⁹ Es curioso porque Montero Díaz sigue una existencia paralela a la de Ballesteros en muchos sentidos. Nace el mismo año, obtiene plaza en el Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos en 1931 –mismo año en que Ballesteros obtiene su propia plaza como bibliotecario– y viaja a Berlín en 1933, becado por la JAE. Por otra parte, en sus años de juventud es un intelectual de corte comunista –también Ballesteros parece pertenecer a juventudes socialistas en sus años mozos (Pino, comunicación personal, mayo 2013) –, ideología que rechaza tras su paso por la Alemania nazi como estudiante. Posteriormente será exiliado por discrepancias con el régimen franquista, acercándose de nuevo a posiciones de izquierdas.

²⁴⁰ Como curiosidad pertinente en este sentido está el hecho de que, junto a Marañón, Ballesteros sea investido “Caballero del Corpus Christi” en Toledo (1967) como miembro del Capítulo Hispanoamericano, que tiene por cometidos extender la religión Católica, Apostólica, Romana, intensificar la vida religiosa de sus miembros y procurar su sólida formación cristiana mediante actos adecuados para ello, otorgar sentido cristiano a sus profesiones o actividades y, especialmente, difundir la adoración al Santísimo Sacramento (“Cronología...” 1994: 26). Ya desde sus primeros trabajos Ballesteros hace apología de la labor misionera en las colonias con su *Labor cultural de los misioneros españoles en América* (1936).

(Ferrando 1994: 49-52; Tormo 1994: 38-39)²⁴¹. En Valencia la asistencia de alumnos es nutrida, localidad desde la que surgen distintos discípulos de importancia, entre los que destacan Alcina Franch, Vicenta Cortés, Roberto Fernando, Bartolomé Escandell, Josefina Palop, Sánchez-Barba (Tormo 1994: 39; Ballesteros Gaibrois 1951: 121).

Este grupo de americanistas se traslada a Madrid, donde Ballesteros funda en 1951 un Seminario de Estudios Indigenistas que, sin tener una orientación antropológica, se interesa por las necesidades de las culturas prehispánicas todavía vivas²⁴². Reconoce el seminario la importancia de una tarea fundamental que consiste en armonizar las tradiciones culturales indígenas con las nuevas tecnologías provistas por la modernización y el fenómeno que hoy denominamos como “globalización”. En este proceso de síntesis las viejas culturas prehispánicas deben preservar su identidad. El seminario cuenta con la colaboración de investigadores también hispanoamericanos y establece, a instancias de Mario Hernández Sánchez-Barba (entonces ayudante de cátedra), un “Día del Indio”, que se celebra la última semana de mayo. Ballesteros cuenta con la colaboración de distintos especialistas de diversa orientación política, entre ellos, Juan Comas (1900-1979) y Claudio Esteva (1918). Como publicación, el seminario cuenta con la revista *Trabajos y Conferencias* (1952-1961) (Alcina 1994b: 34; Ballesteros Gaibrois 1979: 47; Escandell 1994: 38-39), la cual trata ante todo temas etnohistóricos, aunque cuenta con algún artículo de antropología de campo como “Los indios chacobó del Río Benisito” del antropólogo austriaco Wanda Hanke (1893-1958) que aparece en un número de 1956 (W. Hanke 1956: 11-31).

²⁴¹ En 1961, por ejemplo, Ballesteros funda la sala-museo vinculada al Seminario de Estudios Americanistas iniciado por su padre; museo proyectado ya en la fundación del seminario (1934) que cobra realidad gracias a las distintas aportaciones de personas diversas acumuladas durante los años y que sirve para el uso de los estudiantes (Alonso 1994: 70) y que sigue vigente a día de hoy, en la Universidad Complutense, con el nombre de Museo de Arqueología y Etnología de América.

²⁴² El predecesor de tal organismo en Valencia durante los años cuarenta es el Seminario Juan Bautista Muñoz en el que Alcina Franch, entre otros, dicta sus primeros cursos (Alcina 1994b: 34; Ballesteros Gaibrois 1951: 121). Lo mismo que en sus clases, Ballesteros va a reclamar rigurosa puntualidad y obligatoria asistencia a sus seminarios (Cabrero 1994: 65).

A pesar de su ideología política falangista, Manuel Ballesteros fue una persona abierta a la colaboración con personas de distinto signo político, especialmente a partir del aperturismo político que adopta el régimen desde los años cincuenta. Gracias a este desempeño, personas de ideología progresista cuentan con la oportunidad de realizar importantes aportaciones a la antropología americanista. De las tareas desempeñadas por Manuel Ballesteros hablaremos todavía más adelante. Es importante prestar atención ahora a alguna de sus obras más relevantes en cuanto al estudio de la cultura se refiere.

Historia de la Cultura (1945)

Una de las obras más importantes de Ballesteros es su *Historia de la cultura* (1945) que hace una narración de la historia “universal” de la cultura y ofrece una visión general de sus planteamientos en este sentido, siendo escrita con un enfoque marcadamente antropológico (Alcina 1994a: 63). De hecho, la obra refleja, en gran medida, las contradicciones del pensamiento conservador en este periodo histórico, que trata de armonizar los nuevos métodos de análisis con un pensamiento cristiano de viejo cuño.

La publicación de esta obra coincide con un “movimiento científico europeo” que en España cuenta con representantes como Eugenio d’Ors (Ballesteros Gaibrois 1952: 23)²⁴³. Para esta obra, en su segunda edición de 1952 –que nosotros manejamos–, Ballesteros cuenta con la colaboración de sus discípulos Manuel Tejado Fernández, Hernández Sánchez-Barba y Martínez Sarrión (Ballesteros Gaibrois 1952: 17). Ballesteros pone de manifiesto el elemento narrativo al enfatizar la importancia que tiene localizar la “sutil trama que [...] une” los hechos históricos relevantes, buscando unas líneas generales dentro de una infinidad de hechos. Ballesteros es consciente –como también lo era su padre Antonio– de que no se pueden establecer “leyes” generales que determinen el devenir histórico por lo que la disciplina no puede aspirar a ser una ciencia completa, como ocurre en el caso de la Física o la Biología (Ballesteros

²⁴³ El autor catalán cuenta con *La civilización en la Historia* (1943), publicada dos años antes de la obra de Ballesteros, y reeditada de nuevo en 1953 (D’Ors 1953). Justiniano García Prado publica una segunda edición de su *Historia de la cultura* en 1946. Autores como Ferrandis Torres y Antonio Palomeque también tienen obras similares, algo que se debe al establecimiento de cursos universitarios sobre la disciplina (Escandell 1994: 36-37).

Gaibrois 1952: 21, 40, 42). Entre otras razones, las leyes del devenir histórico no son explicables a nivel humano por el hecho de que los grandes eventos históricos son producto de la voluntad divina (Ballesteros Gaibrois 1940: 65; 1952: 46); dicho de otro modo: “los caminos del Señor son inescrutables”.

El enfoque de la obra plantea el problema de la visión etnocéntrica. Siguiendo la vieja tradición del pensamiento occidental, se considera “universal” el devenir de un movimiento cultural concreto que comúnmente se denomina “occidental”; una experiencia histórica específica se traduce en el devenir de la Humanidad, haciendo de un elemento particular un hecho objetivo universal. Ballesteros comprende esto y enumera algunos de los intelectuales que niegan la existencia de una “Historia Universal”, como es el caso de Nietzsche o Spengler (Ballesteros Gaibrois 1952: 30)²⁴⁴. La interpretación de nuestro autor se fundamenta en una ontología puramente cristiana que rechaza la “regularización” del ser humano, mientras propone “la divinidad de origen de nuestra especie y su aristocracia sobre lo restante”²⁴⁵. Desde este punto de vista, el hombre posee un “hálito inteligente que se niega a los animales” (Ballesteros Gaibrois 1952: 45, 60).

Su interpretación de la realidad humana es fundamentalmente religiosa, haciendo de Dios el motor de la historia ya que es su “voz” la que “marca el camino”²⁴⁶. Ballesteros recurre al antiguo concepto ilustrado de “ética natural” común a toda la Humanidad (Ballesteros Gaibrois 1952: 87), haciendo caso omiso de conceptos como el “relativismo cultural”, que no nombra siquiera a

²⁴⁴ El clásico comentario de Nietzsche al respecto lo encontramos al comienzo de su *Verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) (Nietzsche 2004: 17). Es curioso que para afrontar ciertas “verdades” el pensador alemán se ubique más allá del ámbito de la ética –sentido extramoral–, algo que Ballesteros rechaza, siendo su “hiatoria”, precisamente, una aportación de sentido al devenir histórico mediatizada por sus creencias morales y religiosas. En el caso de Spengler, Ballesteros rechaza su interpretación por el hecho de que hace de la cultura “occidental” una más entre otras que se vieron abocadas a desaparecer –Egipto, Roma, Persia– (Ballesteros Gaibrois 1952: 54); para Ballesteros, como para Menéndez Pelayo, “Occidente” representa la cultura “verdadera”.

²⁴⁵ Es curiosa la asosicación entre religión y universalismo. En el caso de la Inglaterra del XIX se dice que la ciencia imbuida de religión “sentó las bases para la primera visión plenamente comprehensiva de la historia” (Stocking 1991: 44).

²⁴⁶ En este sentido, la interpretación que hace Ballesteros de la historia se asemeja a aquella proclamada por la “escuela teológica” de Bousset que establece una teoría “sobre la intervención de la Providencia en los hechos históricos” (Ballesteros y Ballesteros 1913: 10).

pesar de tener de ellos plena conciencia (Ballesteros Gaibrois 1952: 16)²⁴⁷. La idea de una ética natural sirve para homogeneizar la realidad moral del mundo, haciendo de esta natural tendencia fundamento de una ética universal (única): la moral cristiana.

A pesar de haberse formado en la escuela de historiografía positivista, dos de sus pilares conceptuales niegan otros tantos principios básicos propios de Seignobos y Langlois, por ejemplo, ya que busca un conocimiento universalista deducible de una narrativa de conjunto, al modo de los ya citados “filósofos de la historia”, y, por otra parte, hace de Dios elemento esencial al desarrollo histórico, algo diametralmente opuesto al planteamiento estrictamente científico de las corrientes positivistas. Para Ballesteros, tanto la cultura como el pensamiento y la potencia discursiva del hombre son “dones divinos” (Ballesteros Gaibrois 1952: 60-61, 70, 303), mientras habla de la teoría evolutiva de Darwin como cosa del pasado; teoría que, según él, “aun recientemente posee algunos partidarios” (Ballesteros Gaibrois 1952: 74). A nivel biológico, para Ballesteros no existe el instinto, sino la fuerza transformadora que Dios deposita en el hombre desde el principio de los tiempos (Ballesteros Gaibrois 1952: 79)²⁴⁸. Nuestro autor rechaza un proceso de evolución humana, entre otras cosas, porque en su visión antropológica considera que la historia debe registrar las “esencias universales” propias del hombre (Ballesteros Gaibrois 1952: 31, 191) –idea idéntica a la proclamada por José Antonio, que hace del hombre “portador de valores eternos” (Payne 1987: 62)²⁴⁹ –, empeño irrealizable si concebimos éste como un ente sujeto a perpetuo cambio.

Ballesteros considera que la etnografía, la psicología o la geografía son disciplinas que deben complementar el conocimiento histórico, aunque no como

²⁴⁷ Curiosamente, Ballesteros comparte puntos de vista con las ideas de Hermenegildo Giner de los Ríos (1847-1923), hermano de Francisco, cofundador de la Institución Libre de Enseñanza (Ronzón 1991: 455) y representante del pensamiento progresista español del siglo XIX. Da la impresión de que en España se sigue abogando por un armonismo ya obsoleto a nivel europeo.

²⁴⁸ En su pretensión de armonizar religión e historia Ballesteros llega a afirmar, siguiendo al P. Schmidt, que en un trabajo de investigación fundamentado en el número adecuado de datos llevaría “fatalmente a enlazar con el Paraíso” (Ballesteros Gaibrois 1952: 307).

²⁴⁹ En cuanto a la cercanía de Ballesteros a posturas fascistas resulta significativa su referencia a Benito Mussolini como “una de las mentes y voluntad más grandes de Europa” (Ballesteros Gaibrois 1952: 290).

ciencias auxiliares (Ballesteros Gaibrois 1952: 34). A pesar de que habla de una “escala de las culturas”, “estadios atrasados del proceso general” y de supervivencias culturales que reflejan “modos de ser del hombre en otros tiempos” (Ballesteros Gaibrois 1952: 35, 74, 585), Ballesteros reniega de ciertos planteamientos del evolucionismo cultural (Ballesteros Gaibrois 1952: 181)²⁵⁰. Otorga, además, mucha importancia a la figura del antropólogo cultural, al cual también llama culturólogo (Ballesteros Gaibrois 1952: 55), tomando como referencia a figuras como José Imbelloni (1885-1967) –muy en boga entonces (Pérez de Barradas 1957: 10, 24, 29-31)–, Leo Frobenius y distintos miembros de la escuela de Franz Boas, con los que parece familiarizado (Ballesteros Gaibrois 1952: 56).

Ballesteros considera que la etnología es una forma de sociología que trata, más bien, de los orígenes de la sociedad y opera en un campo más restringido en cuanto que centra su atención en manifestaciones rudimentarias de la misma (Ballesteros Gaibrois 1952: 81). Nuestro autor define el concepto de cultura como “la manifestación en diversos planos, de la actividad del hombre por mejorar” (Ballesteros Gaibrois 1952: 60). Los “planos” a los que hace referencia estarían vinculados tanto a lo material como a lo espiritual, enfatizando la labor de mejora que introduce la cultura en la vida humana. Como otros autores conservadores –entre ellos, su padre– rechaza el materialismo histórico, creyendo que el elemento material no es el determinante último, sino que es el “espíritu” el que juega un papel fundamental (Ballesteros Gaibrois 1952: 70, 83-84, 695). Su interpretación es ciertamente etnocéntrica, pues toma como referencia del “proceso general”, antes mencionado, la cultura occidental. Divide las culturas precolombinas en dos grandes grupos, las “altas culturas” y los “pueblos naturales”. A pesar del alto nivel de desarrollo técnico y cultural de algunas de las culturas americanas –aztecas, incas–, con la conquista éstas

²⁵⁰ No debemos olvidar la estrecha vinculación entre evolucionismo cultural y marxismo originales, en la mutua concepción de un progreso que se da en diversas fases de desarrollo determinista (Pérez de Barradas 1946a: 36; Engels 2008); teniendo también en cuenta la influencia que la etnología tiene en el pensamiento marxiano (Palerm 1980a: 14). Recordemos que Johann J. Bachofen (1815-1887), creador de la teoría del matriarcado primodial, estadio entre otros de desarrollo cultural, es un pensador de corte hegeliano, al igual que lo era Marx, y cuya obra fue rescatada del olvido por Engels (Llinares 2008: 6, 10; Palerm 1980a: 15).

fueron sustituidas por la civilización europea, “de signo más elevado” (Ballesteros Gaibrois 1952: 585-586).

Uno de los elementos de la ideología franquista que hace su aparición, también en esta obra, es la postura anticapitalista de su autor. Ballesteros rechaza la idea del comercio despersonalizado que surge con el nacimiento de la empresa al final de la Edad Media, junto a “la desaprensión que invade el mercantilismo moderno”. Habla de la “teoría inmoral de la oferta y la demanda”, propia del liberalismo moderno de Adam Smith (1723-1790), teoría anglosajona vinculada al protestantismo y al darwinismo, que a su juicio supone un retraso “en el dominio moral, a la época fenicia”. Habla también del modo en que determinados pueblos han logrado expandirse a lo largo de la historia, algunos a través de la conquista, otros sobre la base de la agricultura, etc (Ballesteros Gaibrois 1952: 238-239). Ballesteros parece secundar la teoría, ya mencionada, de Giménez Caballero, que interpreta la incapacidad congénita del pueblo español para el desarrollo de un sólido comercio más como una virtud que como un vicio. De algún modo, la moral católica, considerada más humana frente al ímpetu explotador propio del mundo anglosajón, fundamenta una falta de interés por los bienes materiales que, más que deficiencia cultural, se convierte en motivo de regocijo por ser la contrapartida a una visión del mundo donde tiene más peso el elemento material. De acuerdo con el pensamiento conservador de la época, Ballesteros considera que en España predomina lo espiritual y lo universal, como elementos distintivos (Ballesteros Gaibrois 1952: 814). Esto se manifiesta en el modelo colonizador español, que siendo “el primero de la Edad Moderna”, se distingue por su generosidad y por su obra evangelizadora. Según Ballesteros, en el caso de nuestro colonialismo, es la metrópoli la que constantemente nutre a la colonia, y no viceversa, como suele ser el caso (Ballesteros Gaibrois 1952: 288). En ese sentido, tiene una visión positiva de la aculturación –por lo menos en este periodo– ya que, para él, la labor española en América no es propiamente colonial, sino que la tradición cultural hispánica es transmitida al indio. Se trata de “convertir” a los nativos, no de oprimirlos. Este ideal católico –en su sentido universalista e integrador propio del proceso evangelizador– es paralelo a la “conversión” que los bárbaros ibéricos experimentaron con la llegada de los romanos a la península (Ballesteros

Gaibrois 1952: 480-481), una analogía presente también en otros autores del régimen.

Conclusiones

La obra que hemos analizado en el presente apartado pertenece a un periodo muy concreto de la historia de España. A causa de ello, refleja fielmente muchos aspectos ideológicos propios del régimen entonces dominante en el país. A nuestro juicio, queda probado sobradamente cómo la ideología política franquista permea el pensamiento de Ballesteros, por entonces primer americanista del territorio nacional. La obra entera defiende los valores tradicionalistas de España, en su aspecto católico y universalista, frente a planteamientos subjetivistas, propios de la Europa liberal.

Por otra parte, la obra es el perfecto ejemplo de un proceso recurrente en la historia de la ciencia española: la pretensión de “armonizar” elementos contradictorios, ejemplificados en la dualidad religión-ciencia. Como ya ocurre en el caso de la Institución Libre de Enseñanza y la introducción del krausismo en España, o en el caso del IV Centenario, Ballesteros pretende sintetizar elementos propios de la ciencia moderna con principios religiosos dogmáticos de corte católico. Esta tensión constituye, a día de hoy, el aspecto más llamativo de su planteamiento. Sin embargo, no queremos reducir la labor de Manuel Ballesteros a la redacción de esta obra, que coincide con el periodo más autoritario de la dictadura franquista. Pocos años después, va a fomentar la introducción en España de nuevas ideas pertenecientes a la disciplina antropológica, llevando a cabo un trabajo constante en la difusión del americanismo. De todo ello hablaremos más adelante.

JOSÉ PÉREZ DE BARRADAS

En el presente apartado analizamos la labor realizada por el antropólogo José Pérez de Barradas, director del Museo Antropológico y del Instituto “Bernardino de Sahagún”, durante los años cuarenta y cincuenta. Barradas pertenece a la tradición antropológica de Manuel Antón, especializada en antropología física,

vinculada tradicionalmente a la prehistoria²⁵¹. Aunque tangencialmente, Barradas trata temas relacionados con la antropología cultural y centra su interés en América, por su planteamiento en favor de la “conquista espiritual” (cultural) del continente americano.

En este proceso de legitimación de la conquista y de la labor española en América –llevada a cabo desde la institución antropológica más importante de España–, Barradas establece contactos con dos de los primeros investigadores españoles que realizan trabajo de campo: los padres Lucas Espinosa (1895-1975) y Marcelino de Castellví (1908-1951). Por otra parte, tendrá amargas controversias con antropólogos españoles en el exilio, como ocurre en el caso del indigenista Juan Comas. A pesar de que Barradas no fija especialmente su atención en aspectos de antropología cultural, lleva a cabo ciertas aportaciones particulares en este campo y sirve de nexo entre investigadores españoles en el extranjero y el entramado institucional nacional.

El Instituto “Bernardino de Sahagún” de Antropología y Etnología

En lo que concierne a la etnología y antropología cultural resulta importante la fundación del Instituto “Bernardino de Sahagún” de Antropología y Etnología²⁵², creado por decreto del 26 de septiembre de 1941 a instancias de Pérez de Barradas. Se pretende con este nuevo instituto, dependiente del CSIC, una vuelta a la tradición científica cristiana que había servido, por ejemplo, para fundar disciplinas como la etnología (Ibáñez 1941: 112-114; Sánchez Gómez 1992: 30-31; Sánchez Gómez 2008: 399, 402-404; Villarías-Robles 2008: 441). Ambos institutos (“Fernández de Oviedo” y “Bernardino de Sahagún”) mantendrán estrechas relaciones a lo largo de los años 40 y 50 (López-Ocón 2008: 320-321).

El IBS toma el nombre del sabio español por establecer éste “los cimientos” de la nueva ciencia, fundando “el edificio del método y sistema etnológicos” en la época de “grandeza” del imperio hispánico. Se pretende recuperar la vinculación

²⁵¹ En esta tradición durante los años veinte y treinta sobresalen también Francisco de la Barras de Aragón, Margarita Comas Camps (1892-1973), Caridad Robles Mendo y Julia Morros Sardá (Marín 1991: 241; Ortiz, comunicación personal, marzo 2013).

²⁵² Sin vinculación alguna con la institución del mismo nombre asociada a la Diputación de León.

entre ciencia y religión, cuyo modelo es el de los misioneros y militares que “unen a España al mundo vivo de la Etnología”. La nueva institución se define por su interés por el “estudio etnológico, biológico y paleontológico”. Los aspectos más destacados encontrados en la documentación son los siguientes: el instituto se dedica, en primer lugar, al “estudio antropobiológico del pueblo español, tanto en el pasado como en el presente”, al estudio de las “costumbres, artes y creencias populares de España, Marruecos y Colonias” y queda integrado por el Museo Nacional de Etnología y las secciones etnográficas del MAN, pasando el personal del Museo Nacional de Etnología a prestar sus servicios en el instituto (Ibáñez 1941: 112-114; Romero de Tejada 2008: 477; Sánchez Gómez 1992: 31; 2008: 403)²⁵³.

Entre el personal trabajando en la institución se encuentran Julio Caro Baroja (1914-1995) y Julio Cola Alberich (1918-1992), dedicados a labores propiamente etnológicas. Baroja se convierte eventualmente en un relevante representante de la disciplina, mientras Alberich se especializa en etnología africanista²⁵⁴. Por otra parte, en 1945 se crea una sección de “etnografía catalana y pirenaica” junto a otra de antropología médica en Valladolid dirigida por Misael Bañuelos (1887-1954), ambas dependientes del IBS (Sánchez Gómez 1992: 36). La orientación que Barradas pretende dar al museo consiste en “dar una visión clara, concreta y objetiva de las grandes culturas, tanto actuales como desaparecidas [...] en todas sus manifestaciones posibles” (Pérez de Barradas 1946a: 35).

Como publicación propia del instituto se publican los *Trabajos del Instituto Fray Bernardino de Sahagún*, que inicia su andadura en 1945 (Ortiz y Sánchez 1994: 80; Pasamar y Peiró 2002: 80; Romero de Tejada 1976: 659; 2008: 482; Ruiz Bremón 2008: 465; Sánchez Gómez 1992: 36). En 1949 se comienza a

²⁵³ El IBS queda vinculado institucionalmente al Museo Nacional de Etnología hasta 1952 (Romero de Tejada 1976: 659; 2008: 476; Ruiz Bremón 2008: 461; Sánchez Gómez 1992: 32). Sin embargo, éste sigue asociado al CSIC hasta 1962, momento en que el instituto abandona las instalaciones para ocupar los locales de la cátedra de antropología en la Facultad de Ciencias (Sánchez Gómez 1992: 32, 37; 2008: 403).

²⁵⁴ Éste último escribe *Cultos primitivos de Marruecos* (1952) que ve la luz gracias al Instituto de Estudios Africanos, dependiente del CSIC. Sobre esta institución y su función política en el área colonial hispánica se puede consultar un artículo de Luís Calvo i Calvo al respecto (Calvo 1997b).

publicar la revista *Antropología y Etnología* (1949-1961). Con esta nueva publicación, los *Trabajos* pasan a ser editados en la sección barcelonesa del instituto “quedando reservados para la edición de monografías extensas”. *Antropología y Etnología* es una revista trimestral, aunque su publicación se lleva a cabo con cierta dificultad en momentos concretos. El director de la revista es Pérez de Barradas, principal responsable también del instituto. El título de la revista hace referencia a la antropología (física) y a la etnología (antropología cultural), ésta última como estudio de las costumbres, artes y creencias populares. Como afirma Barradas en sus palabras introductorias al primer número, la revista aspira a un “estudio unitario del Hombre” haciendo uso tanto de Antropología Científica (física) como de Antropología Teológica y Filosófica (cultural). Aunque la publicación se ciñe a los objetivos del IBS, la revista “está abierta a todos aquellos que investigan de buena voluntad en las Ciencias del Hombre, en el sentido más amplio” (Pérez de Barradas 1949: 18)²⁵⁵.

Teniendo en cuenta que Pérez de Barradas, además de director de la revista, ocupa la antigua cátedra de Antropología instaurada por Antón, no es de extrañar que en la publicación predominen los artículos referentes a antropología física²⁵⁶. Del total de los artículos publicados, 42 pertenecen a esta rama del saber, 10 profundizan en aspectos de arqueología prehistórica –otra de las especialidades de Pérez de Barradas– y 24 son relativos a etnología americanista –etnología en sentido lato–, una temática que cuadra a la perfección con los intereses de su director (Alcina 1992: 468; Ortiz y Sánchez

²⁵⁵ Aparte de artículos escritos tanto por Espinosa como por Castellví, hay uno, “Apuntes sobre danzas indígenas de algunas tribus de la Amazonia Colombiana”, redactado por el P. Alberto de Cartagena, misionero capuchino, que ofrece una descripción de los ritos de algunas tribus de la Amazonía colombiana. A pesar de tener interés por su valor descriptivo, los resultados del artículo quedan seriamente mermados por el etnocentrismo palpable que domina el juicio del redactor. Por ejemplo, al reproducir un rito observado entre huitotos y okainas de la Chorrera-Oriente, el misionero se ve sorprendido por “una representación tan pueril como la de los payasos populares. Pero con qué gravedad seguían las tramas grandes y chiquitos”; comentarios similares abundan en el artículo (Cartagena 1953: 97-98).

²⁵⁶ La fidelidad de Barradas hacia figuras de la escuela de Antón explica el hecho de que un antropólogo como Luis de Hoyos Sáinz, de temperamento liberal, permaneciese vinculado al CSIC y fuese incluso nombrado director honorario del Instituto “Bernardino de Sahagún” (Ruiz Bremón 2008: 459-460), aunque es cierto que habían razones personales, pues las hijas de Hoyos tuvieron amistad con las hijas de Pérez de Barradas, manteniendo vínculos estrechos también con la familia Ballesteros (Ortiz, comunicación personal, marzo 2013).

1994: 80-81; Pasamar y Peiró 2002: 80-81; Salas 2008: 25; Sánchez Gómez 2008: 404; Verde 2008: 303).

El instituto “Bernardino de Sahagún” va a ser la principal herramienta institucional dedicada a la etnología española en los años de posguerra. Como hemos visto, Barradas en 1941 ocupa la cátedra fundada por Manuel Antón en 1892. Esto explica que la etnología ocupe un lugar secundario con respecto a aspectos antropobiológicos²⁵⁷. Como ocurre en el caso del Museo Nacional de Etnología –de Antropología hasta 1940–, el instituto pertenece a la tradición física de la antropología –recordemos que el fundador del museo es Pedro González Velasco, médico antropólogo–, aunque prestando más importancia a la perspectiva etnológica. El cambio de nombre del museo refleja este hecho; una tendencia, por otra parte, generalizada en otros países, donde la Antropología General es comprendida como Etnología, algo que Barradas imita (Pérez de Barradas 1946a: 2)²⁵⁸. Sin embargo, la etnología adquiere un papel más importante en el caso de Barradas por el hecho de concebir éste al hombre desde un enfoque cristiano de cuerpo material y alma espiritual, siendo la antropología cultural o etnología la disciplina que, a su juicio, estudia este elemento espiritual (Pérez de Barradas 1946a: 7-14). Como ocurre en el caso de tantos otros pensadores cristianos en España, Barradas está sujeto a una tensión entre los elementos materialistas de la antropología física y la realidad “espiritual” que identifica con la etnología. De hecho, su definición de etnología es el “estudio de las manifestaciones culturales del hombre, consideradas en su conjunto como obra del espíritu”, por lo que integra la disciplina en un contexto de representación religioso, vinculado a las ideas histórico-culturales del P. Schmidt (Pérez de Barradas 1946a: 32)²⁵⁹.

²⁵⁷ Barradas continúa conscientemente con la tradición de Antón y la vinculación de dicha escuela al Museo Antropológico (Pérez de Barradas 1946a: 2-3).

²⁵⁸ La generalización del uso del término “antropología” en el mundo anglosajón, como concepto abarcador, incluye antropología física, etnología y demás. Mientras que en Francia, o en Europa continental, “antropología” se mantiene como sinónimo de “antropología física” y se usa “etnología” para la “antropología cultural” (Stocking 1971; 2002).

²⁵⁹ Si el krausismo constituyó una herramienta para la conciliación de elementos religiosos y científicos entre pensadores progresistas del siglo XIX, el Historicismo Cultural ejerce la misma función –de modo más eficiente– en el ámbito antropológico de la España franquista.

Por otro lado, parte del enfoque biológico o puramente físico de la institución se fundamenta en el interés que por aquella época (1939-1945) tiene la eugenesia: la pretensión consciente e institucional por “mejorar la raza”. Barradas pretende darle una utilidad institucional al centro con la pretensión de obtener resultados en el ámbito de la eugenesia, algo que se frustra una vez Hitler y las naciones fascistas pierden la Segunda Guerra Mundial (Romero de Tejada 2008: 478; Sánchez Gómez 1992: 34-35, 39; 2008: 404). Por otro lado, el instituto se deslinda de movimientos como el evolucionismo y el materialismo, contrarios a las creencias fundamentales del régimen franquista, tomándose en su lugar los principios propios del Historicismo cultural, siendo la teoría que mejor se ajusta a las creencias del cristianismo.

José Pérez de Barradas: trayectoria personal (1897-1939)

José María Pérez de Barradas nace en Cádiz en 1897. En su adolescencia se interesa por el estudio de las ciencias naturales, algo que está vinculado a su interés por las expediciones científicas del siglo XIX (Jiménez Guijarro 2008: 121), con una visión idealizada de las mismas que obedece, a su vez, a un impulso aventurero que le caracteriza durante toda su vida. Desde su adolescencia se interesa por el estudio de las Ciencias Naturales, en particular, por estar éstas de algún modo vinculadas a las expediciones científicas que evocan en su joven mente relatos de aventuras lejanas. Él mismo lo explica en su introducción a la obra *Colombia de Norte a Sur*:

Cuando en 1913 estaba a punto de finalizar los estudios de Bachillerato y se me presentaba el difícil problema de la elección de carrera, cayó en mis manos el libro de André sobre su expedición a Colombia. Las maravillas naturales de este país, la vida agitada del naturalista, los encantos y las aventuras de los viajes hicieron mella en mi alma juvenil y me decidieron a emprender los estudios de Ciencias Naturales [Pérez de Barradas 1943a: XIII].

Como bien dice, también influye mucho en su carrera posterior la obra *Estudios Arqueológicos y Etnográficos* (1920), de Carlos Cuervo Márquez, que trata de la región colombiana de San Agustín y Tierradentro, que él mismo visita en los años treinta. Muy importante, también en este sentido, es el trabajo que realiza Preuss sobre ese mismo territorio (Pérez de Barradas 1943a: XIII).

Finalmente, estudia Ciencias Naturales en la Universidad Central de Madrid entre 1917 y 1923 (López Hervás 2008: 229; Ortiz y Sánchez 1994: 548; Santonja y Vega 2008: 46). A su llegada a la universidad obtiene una plaza como becario en el Museo de Ciencias Naturales, por entonces ya localizado en su ubicación actual. En este periodo conoce a Hugo Obermaier y a Paul Wernet, ambos alemanes refugiados tras el estallido de la Primera Guerra Mundial. En esta época Barradas trabaja en los yacimientos arqueológicos del Manzanares, donde hace aportaciones que quedan reflejadas en la segunda edición (1925) de la clásica publicación de su maestro Obermaier *El hombre fósil* (Jiménez Guijarro 2008: 121; López Hervás 2008: 229). De Obermaier aprende las teorías de la Escuela Histórico-Cultural junto con elementos de evolucionismo cultural unilineal fundamentado en niveles de desarrollo tecnológico (Jiménez Guijarro 2008: 122-123).

Esta influencia del evolucionismo queda patente en su obra de juventud *Infancia de la Humanidad* (1928), que va del Paleolítico a la Edad del Hierro (Pérez de Barradas 1940: 213-216). Sin embargo, como en el caso de Ballesteros, el evolucionismo cultural es rechazado por Barradas, entre otras cosas, por su vinculación con el marxismo (Palerm 1987b: 12) y con las ideas darwinistas tan denostadas por el régimen de Franco (Prat 1992: 21); Barradas habla de “desarrollo” y no de “evolución”, para referirse a este proceso de transformación que sufren las culturas (Pérez de Barradas 1946a: 40). Su oposición al evolucionismo cultural queda de manifiesto en su obra *La Familia* (1941), que pretende rebatir las teorías expuestas por Friedrich Engels en su *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) (Pérez de Barradas 1946a: 36; Langebaek 2010: 134).

En 1924 Barradas es contratado por el Ayuntamiento de Madrid para llevar a cabo un estudio sobre la geología de la ciudad y sus alrededores, *Estudios sobre el terreno cuaternario del Manzanares*, para ser presentado en el XIV Congreso Internacional de Geología de 1925, celebrado en la capital. En 1929 el Ayuntamiento de Madrid crea el Servicio municipal de Investigaciones Prehistoricas y el Museo Prehistorico, nombrándose a Barradas director interino, siendo en esta época vicepresidente de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria (ABC 1930: 23; Mazo 2008: 31-32; Ortiz y Sánchez

1994: 549; Patiño 1936: 12; Santonja y Vega 2008: 51, 54). Como vemos, Barradas centra sus estudios en el ámbito de la prehistoria y la arqueología ibéricas, algo que cambia a mediados de los años treinta.

Antes de su partida, nuestro autor imparte clases en el Colegio de Areneros de la Compañía de Jesús que, tras ser incendiado por una turba en 1931 –se encontraba por entonces en la actual calle de Alberto Aguilera– pasó a ocupar un chalet en el Paseo de Rosales, 56. El antropólogo no parece muy contento con esta situación, ya que como él mismo confiesa “hacer de profesor siempre me ha molestado”. En las aulas del colegio imparte clases de Historia Natural para niños de sexto curso a los que describe como “antipáticos, indisciplinados y molestos” (Pérez de Barradas 1936a: 11). Por otra parte, dirige, como ya hemos visto, el Museo Prehistórico, al que hace referencia como incompleto. Además, ejerce como profesor en el Colegio de las Damas Negras en el Paseo del Cisne –actualmente Paseo de Eduardo Dato en Chamberí–, para niñas (Patiño 1936: 12; Pérez de Barradas 1936a: 17-18). A nivel académico, Barradas obtiene su doctorado en la Universidad de Madrid “con una tesis [dirigida por Francisco de las Barras de Aragón] sobre los condicionamientos culturales del color” en 1933 (Villarías-Robles 2008: 433-434), tema similar al de la tesis que en su momento realiza el gran antropólogo germano-estadounidense Franz Boas.

En este momento de su vida se siente “desesperado y desilusionado” con su situación. Tiene entonces en mente las oposiciones a la Cátedra de Antropología que pronto debe abandonar Barras de Aragón por jubilación (Pérez de Barradas 1936a: 21-22, 44), algo que quizás sea un rayo de esperanza para mejorar su situación personal. Poco antes del estallido de la Guerra Civil, Barradas recibe una oferta del Gobierno de Colombia –Ministerio de Educación Nacional de Colombia– para impartir cursos en geografía e historia durante un periodo de dos años en la escuela Normal Superior de Bogotá (Pérez de Barradas 1936a: 25; 1943a: XIII; Villarías-Robles 2008: 433), algo que aprovecha para escapar a duras penas del estallido de una guerra inminente a ojos vista. Como afirma en su diario personal, en España los incendios y las revueltas se repetían “a diario [...] se mascaba la tragedia pero nadie hacía nada” (Pérez de Barradas 1936a: 52). En sus notas personales habla de un “ambiente desastroso” que se complica con incendios y asesinatos (Pérez de

Barradas 1936a: 36). Nuestro autor pide una serie de ayudas y gestiona todos los arreglos necesarios para marchar junto a su mujer, dejando a sus hijos en las Islas Canarias. Antes de salir de Madrid, un miembro del Ministerio de Instrucción Pública con el que lleva a cabo unas gestiones le dice a modo de despedida, “¡Quién fuera usted!”, algo que le deja desconcertado, mientras se teme lo peor (Pérez de Barradas 1936a: 26, 51).

José Pérez de Barradas no sale del país, sino que escapa. El 8 de julio de 1936 parte para Colombia. Como él mismo afirma, “nos habíamos salvado de la catástrofe” (Pérez de Barradas 1936a: 64). Barradas queda muy satisfecho a su llegada al nuevo continente. Es aquí donde siente que se realiza como persona, alejado del ambiente burgués madrileño, del que se siente alienado (Pérez de Barradas 1936a: 46). No acaba de creerse la situación en que se encuentra: “Me pareció mentira estar entre los indios paeces [entre tantos indios] me sentía antropólogo” (Pérez de Barradas 1936a: 114-115). En lo referente a su viaje, parece que éste tiene sobre él un efecto liberador.

Una vez llegado a Bogotá, imparte clases de antropología, etnología y prehistoria en la Escuela Superior Normal. En Colombia prosigue su formación antropológica y escribe un artículo para la *Revista de Indias* colombiana – publicada por el Ministerio de Educación y “tachada de inmoral por conservadores y clericales”– que aparece en el segundo número de la revista sobre el mito de Hunzahúa, de los indios chibchas. En el planteamiento de su escrito sigue las directrices funcionalistas de Malinowski. También la obra de Preuss, maestro de Manuel Ballesteros en Alemania, tiene influencia en su trabajo, junto con nombres como Paul Rivet y Max Uhle (Pérez de Barradas 1936a: 103-105, 119; Villarías-Robles 2008: 436).

En octubre de 1936 se le encarga investigar un yacimiento arqueológico en la región de Tierradentro (en el Departamento del Cauca), a petición del Ministerio de Educación Nacional de Colombia; siendo, éste, su primer proyecto de investigación americanista en el que también centra su atención en los indios paeces de la zona, dedicados al cultivo de la caña, el plátano y el café, y con un sistema de organización social propio. De esta experiencia surge su obra *Arqueología y antropología precolombinas de Tierra Dentro* (1937); obra que

trata ante todo de arqueología, antropología física y etnohistoria, dejando la etnología de lado por falta de tiempo; los indios paeces, en caso contrario, le hubieran servido de objeto de estudio (Pérez de Barradas 1937c: 7). Este trabajo extensivo en la zona es para él una enorme oportunidad que le había sido negada al propio Preuss, y que supone un gran éxito personal. Se dedica a estos trabajos durante un periodo de nueve meses, de marzo a diciembre de 1937 y realiza fotos a unas doscientas estatuas, además de escavar distintos montículos en la zona (Pérez de Barradas 1937a; 1936b; 1943a: XIII; Villarías-Robles 2008: 435-436). Se trata de una de las primeras investigaciones de un arqueólogo español en tierras americanas.

A pesar de querer realizar más trabajo en la zona, en 1938 Barradas decide volver a España, donde pretende reencontrarse con sus hijos, a los que había dejado al cuidado de unos familiares de su mujer. Por otra parte, dado el signo político conservador del antropólogo, éste se ve “importunado” en su labor educativa y arqueológica casi desde su llegada por círculos indigenistas, contrarios a su ideología, partidarios de la II República española en el trance de la Guerra Civil entonces en curso (Villarías-Robles 2008: 438); conflicto que por entonces se iba inclinando hacia el lado Nacional.

Barradas apoya al bando franquista desde el inicio de la guerra, algo que hace a través de un cable enviado a la Junta de Burgos en 1936. En carta a Santa-Olalla habla del americanismo como de una nueva disciplina “que nos restaure [a los españoles] con dignidad en América, donde nos infamia sin piedad un nacionalismo indio-marxistamasonico” –en referencia al indigenismo anticolonial (citado en Villarías-Robles 2008: 438)–. Santa-Olalla, falangista que entonces trabaja en el Ministerio de Educación Nacional del bando franquista, le anima a volver a España, donde le esperan grandes oportunidades profesionales, algo que se viene abajo una vez las circunstancias se recrudecen (Villarías-Robles 2008: 438). A su vez, Barradas pretende reforzar el área cultural hispánica con la creación de una “Biblioteca de Ultramar”. En carta a Santa-Olalla del 15 de diciembre de 1938 da razón de su proyecto:

Hay que proseguir el estudio de nuestro imperio y ejercer sobre todos los países que lo constituyen una hegemonia espiritual de tal modo que debe aspirarse a que las obras fundamentales -lo mismo sobre América que sobre

Rio de Oro, sobre Filipinas que sobre Fernando Poo- esten escritas en español y por españoles. [Citado en Villarías-Robles 2008: 440]

Como vemos, las ideas americanistas de Pérez de Barradas expresan unos mismos intereses que el programa americanista de don Rafael Altamira, por ejemplo. Nuestro autor vuelve a España en 1938 –llega a Gran Canaria el día 11 de septiembre (Pérez de Barradas 1938-39: 88)–, permaneciendo en Canarias con su familia hasta enero de 1939. En estas fechas viaja sin su familia a Burgos, donde lleva a cabo gestiones para procurarse una posición en el ámbito intelectual español. Tras trabajar en pos de este objetivo sin mucho éxito, permanece a la espera de la nueva plaza de catedrático de antropología (la vieja cátedra de Antón) que debe ganar por oposición tras la jubilación de Barras de Aragón, una posición que ambiciona desde su salida a Colombia en 1936, como así lo reflejan sus diarios.

En 1939 consigue su ansiada cátedra, tras lo cual pasa a ocupar la dirección del Museo Antropológico (llamado “Nacional de Etnología” desde 1940) (Castellví 1940: 1; Ortiz 1987: 451; Ortiz y Sánchez 1994: 549; Pérez de Barradas 1946a: III; Villarías-Robles 2008: 441)²⁶⁰. Imparte su primera clase el 4 de noviembre, antes de lo cual se lee una lista de nombres de soldados nacionales caídos en la Guerra Civil. Comienza y termina cada sesión pedagógica con un sonoro “Arriba España” (Pérez de Barradas 1939b: 14). Como ya hemos señalado, sugiere la creación del Instituto “Bernardino de Sahagún” que, como órgano del CSIC, domina sobre todo aspectos relativos a la Antropología Física. Sin embargo, Barradas trata también aspectos como etnografía y etnohistoria de América. Estas disciplinas quedan representadas en varias de sus obras. Entre éstas destacan *Colombia de Norte a Sur* (1942) – Premio Francisco Franco del Consejo Superior de Investigaciones Científicas ese mismo año (Figuería 1952: 35) –, *Los mestizos de América* (1948), *Los muiscas antes de la conquista española* (1950-1951) y *Plantas mágicas americanas* (1957). Barradas en su trabajo resulta parcial, a pesar de lo cual es un antropólogo con una firme base intelectual que integra todo tipo de literatura,

²⁶⁰ Barradas hace una serie de importantes obras en el museo, disponiéndolo según un plantemiento “histórico-cultural” (Sánchez Gómez, comunicación personal, diciembre 2015).

algo que le pone en un lugar privilegiado con respecto a otros investigadores españoles conservadores del momento.

Para dar muestra de ello comentaremos algunas de estas obras, especialmente aquellas que tienen un contenido más etnológico y hacen referencia a América.

Antropología cultural americanista en Pérez de Barradas

En este momento nos interesa mostrar la idea que Barradas tiene de América a través de algunas de sus obras, una interpretación del continente estrechamente vinculada al concepto de Hispanidad (Pasamar y Peiró 2002: 476). Como hemos visto, una vez establecido en Madrid centra muchas de sus fuerzas en proyectos de mejoramiento de la raza, siguiendo la moda establecida por Alemania. Trata de crear el “Instituto Bioantropológico y para el Mejoramiento de la Raza”, algo que queda en mero proyecto (Sánchez Gómez 2008: 403, 405).

Se trata de la época en que el régimen cree firmemente en la victoria de Hitler, por lo que es Falange Española la organización más representativa y poderosa vinculada a Franco, algo que cambia una vez las Potencias del Eje pierden la guerra y Franco opta por una imagen más católica que fascista (Payne 1987: 347, 349). Barradas, sin embargo, no es un fascista puro –por lo menos no lo es antes de estallar la guerra– sino un científico de corte conservador (Sánchez Gómez 2008: 431), algo que queda patente en sus diarios cuando comenta como “los niños de falange quieren imponer en España un régimen fascista o nazi”, ya que, según Barradas, “los dos extremos [la izquierda y la derecha radicales] sangraban España” (Pérez de Barradas 1936a: 52). Sin embargo, nuestro autor no duda en afiliarse en Falange Española Tradicionalista (FET) una vez acabada la Guerra Civil (Pérez de Barradas 1939a: 80, 90, 96), algo que parece proponerse por puro oportunismo. No obstante, es rechazado, probablemente por creer, con razón, que carece de un compromiso ideológico real (Sánchez Gómez, comunicación personal, diciembre 2015).

A pesar de estos proyectos, el catedrático escribe ya en 1942 su obra *Colombia de Norte a Sur*, proyecto vinculado a su experiencia en el país latinoamericano y que cuenta con una tirada de 750 ejemplares en su edición del Ministerio de Asuntos Exteriores y Relaciones Culturales. Por esta obra, que congenia con los ideales hispánicos del régimen, obtiene, como ya hemos visto, el Premio “Francisco Franco” de Humanidades de manos del dictador en diciembre de 1942 (Figuería 1952: 35; Pérez de Barradas 1943b: 236; Sánchez Gómez 2008: 406). En ella trata tres aspectos: naturaleza, indios actuales y culturas prehispánicas del área recorrida en su periplo colombiano. Aunque discute la realidad actual de los indios, aspecto que pertenece a la antropología cultural, sus relatos son en su mayoría de segunda mano, ya que como afirma con respecto a un caso particular, “como mi corta estancia en Tierra Adentro fué tan breve, no sería correcto el pretender una descripción original”, por lo que remite a las descripciones de Cuervo Márquez (Pérez de Barradas 1943: XII-XIV, 114).

En 1946, Barradas publica su *Manual de Antropología* que, entre otras cosas, rechaza el evolucionismo de Darwin como un “fracaso” (Pérez de Barradas 1946a: 25), al igual que ocurre con Manuel Ballesteros²⁶¹. En este manual, que tiene una tirada mínima (Comas 1951a: 2), Barradas no parece aceptar el parentesco del hombre con el mono (Pérez de Barradas 1946a: 121), algo que se convierte en fuente de disensión con el antropólogo exiliado Juan Comas, dando lugar a una controversia entre ambos que luego discutiremos. Por otra parte, niega que África sea “la cuna de la Humanidad” (Pérez de Barradas 1946a: 449). Esta obra es considerada por Barradas un “gran adelanto” con respecto a predecesores ya mencionados como Antón y Barras de Aragón (Pérez de Barradas 1945: 17).

En 1948 publica su obra *Los mestizos de América*, que obtiene el Premio Duque de Luratur de la RAH en 1951. Esta obra sobre el mestizaje de 1948 tiene especial interés como reflejo de la ideología del régimen franquista. Como se señala en los datos sobre el autor de la edición de Austral de 1976, se trata de

²⁶¹ Este rechazo ideológico del evolucionismo se apoya en la crisis del darwinismo que tiene lugar de 1890 a 1930 (Caro 1985: 13) e impera en la ciencia española (en particular en la arqueología) hasta los últimos años del franquismo (Alcina 1975c: 75).

un “Alegato científico e histórico de primera magnitud contra la leyenda negra antiespañola sin crear una estúpida o ingenua contrapartida rosa” (Pérez de Barradas 1976). Sin embargo, la defensa que Barradas hace de la colonización española es patente. En diferentes obras hace referencia a Bartolomé de las Casas como “desventurado”, “enfermo mental” y “paranoico”, rechazo que emerge de su españolismo patriótico (Pérez de Barradas 1943: XIV; 1976: 85, 163, 166). Entre los principales objetivos del libro está un “ferviente deseo de que sea comprendida la labor de España en América. En su colonización, España dio a los indios de mayor o menor cultura, nuestra sangre, nuestra religión y nuestra cultura”. España crea un imperio colonial que es perdido más adelante debido, entre otras cosas, a las maquinaciones de la masonería (Pérez de Barradas 1976: 248). Vemos en el discurso del antropólogo español rasgos presentes tanto en autores anteriores como Altamira como en la ideología del régimen franquista. La idea de un “imperio que otorga” frente a uno que “expolia”, es algo que encontramos en el pensamiento pro-hispánico desde la época de la conquista, y que continúa presente en el discurso oficial del franquismo (Payne 1987: 361; Todorov 1985: 177). Por otra parte, presenta a los masones –tan detestados por el propio Franco– como causa eficiente de la caída del imperio hispánico pues, como liberales, promueven la independencia de las colonias.

Barradas define la cultura como “la primera superioridad del hombre”, ya que, “sólo por la cultura somos hombres”. Por otra parte, la cultura se caracteriza por un elemento trascendente ya que el “tesoro cultural permanece, mientras la raza cambia” (Pérez de Barradas 1976: 45). Como vemos, esa última sentencia deja claro la diferencia que Barradas establece entre raza y cultura, algo que como hemos visto ocurre también en el caso de Bosch Gimpera. La antropología en sentido general consiste, a su juicio, en “averiguar en primer lugar cómo somos, y en segundo por qué somos así” (Pérez de Barradas 1976: 52), algo que aplica a la realidad tanto racial como cultural española. Pone, además, de manifiesto la importancia del elemento histórico a la hora de definir una identidad étnica y cultural, lo que refleja su formación histórico-cultural bajo la maestría de Obermaier.

Su obra sobre el mestizaje americano es, en definitiva, una defensa de la colonización española que en su universalismo católico se caracteriza por integrar al hombre americano en el área de influencia hispánica, una actitud de inclusión que se refleja en el mestizaje y la mezcla de razas, ausente en el caso de otros colonialismos como el anglosajón. Por otra parte, Barradas prosigue con la interpretación de que España en su colonización otorga más que usurpa. A pesar de la destrucción y la explotación llevada a cabo por España lo “esencial [...] son los propósitos, no los hechos particulares” (Pérez de Barradas 1976: 180). A su juicio, lo esencial en el proceso colonial es que España cristianiza y “civiliza” el continente americano (Pérez de Barradas 1976: 179). En última instancia, la colonización española es buena en cuanto que facilita la vida de los indios.

Barradas, en su posición anti-indigenista aboga por una total aculturación del territorio indígena. Según él, en “un tiempo más o menos corto [el indio] olvidará su patrimonio cultural propio y adoptará todo aquello que pueda hacerle la vida grata. Así, al cambiar la lengua, la religión y la cultura material, el indio ha dejado de serlo”. Además, habla de la “pretendida lucha del indio por la tierra”, que considera un puro invento ya que América cuenta con tierras de sobra y además, de acuerdo con su concepción, “lo esencial es el trabajo, al cual no se siente el indio inclinado por naturaleza” (Pérez de Barradas 1976: 247). Barradas deja clara su postura frente al indigenismo que glorifica las tradiciones precolombinas frente a la influencia hispánica, algo que considera un error grave por el hecho de negar la tradición a la que pertenecen dichos intelectuales indigenistas (Pérez de Barradas 1976: 239, 245).

Otra de sus obras relativas a aspectos etnográficos es su *Plantas mágicas americanas*, de 1957. En este texto, nuestro autor hace un repaso de las distintas plantas que pueden utilizarse con distintos fines por sus propiedades especiales. Ésta probablemente sea la primera obra dedicada al tema desde una perspectiva antropológica moderna tras algunas incursiones llevadas a cabo previamente por el padre capuchino Marcelino de Castellví, del que luego hablaremos. Como dice Barradas, las plantas mágicas americanas están ligadas a lo que él llama “el pensamiento mágico” (Pérez de Barradas 1957: 26). Éstas son empleadas, entre otras cosas, para “obligar a las fuerzas sobrenaturales”

con fines curativos: “El médico, para curar, ha de ponerse en relación con las divinidades”. En su exposición no prescinde de planteamientos evolucionistas, ya que relata cómo “conforme avanzamos en la escala cultural”, el proceso se racionaliza y llegamos a la medicina sacerdotal, más cercana a la ciencia moderna (Pérez de Barradas 1957: 30). A pesar de ser un defensor acérrimo de la obra española en América, en esta obra Barradas rechaza el enfoque paternalista que hace de los indígenas americanos unos “pobrecitos salvajes” (Pérez de Barradas 1957: 31; Villarías-Robles 2008: 439-440), pues muchas de las tradiciones precolombinas tienen un valor significativo. En su *Manual de Antropología* (1946), Barradas rechaza “el fetichismo de la raza”, afirmando que “todas ellas son iguales y han contribuido al desarrollo de la Humanidad” (Pérez de Barradas 1946a: IV). Sin embargo, a pesar de respetar las aportaciones diversas, y de reconocer la pluralidad de manifestaciones culturales que hay en el mundo, rechaza considerar los valores propios como relativos, comprensibles sólo cuando están integrados en una determinada cosmovisión, sino que uno debe “tener presente que tales valores, a la luz de la filosofía católica, son eternos y con validez universal” (Pérez de Barradas 1946a: 35).

Aunque considera que la medicina americana en el momento de la conquista española no era equiparable a la europea (Pérez de Barradas 1957: 31), trata de rebatir un planteamiento puramente etnocéntrico al poner de relieve muchas de las prácticas supersticiosas practicadas en el viejo continente durante esa época: Guillermo de Orange, por ejemplo, usaba ojos de cangrejo con supuestas propiedades curativas; se metía también por entonces, una araña en un saco para luchar contra convulsiones; mientras, los dementes, considerados poseídos, eran sencillamente encarcelados (Pérez de Barradas 1957: 32). En el propio siglo XX Europa da muestras de gran superstición. Barradas subraya la existencia de 40.000 curanderos frente a 38.000 médicos en Francia, cuna de la Ilustración (Pérez de Barradas 1957: 47). Afirma que “los que llamamos hombres primitivos tienen una filosofía más desarrollada de lo que se ha creído hasta hace algunos años” (Pérez de Barradas 1957: 35). Por otra parte, no esconde que entre estas plantas americanas “pueden hallarse aún drogas vegetales desconocidas, de alto valor terapéutico para la Humanidad” (Pérez de Barradas 1957: 26).

En dicha obra describe los efectos del peyote y da cuenta de la receta utilizada para elaborar el yagé, además de referirse a la ayahuasca (Pérez de Barradas 1957: 255-261, 273, 277, 280). Como es el caso de muchas investigaciones españolas anteriores a los años sesenta, se trata de una obra teórica que toma informaciones diversas de autores como Mircea Eliade, Alfred Métraux, House, Hotkin y Bernal Villa, entre otros. De algún modo, refleja el nivel de conocimiento que Barradas atesora en un ámbito al que tienen difícil acceso los españoles de la época. Escrita en los años cincuenta, la obra hace referencia a figuras que se convierten en iconos de la contra cultura americana unos diez años después. Entre ellos aparecen William Blake, Charles Baudelaire, Albert Hofmann y Aldous Huxley (Pérez de Barradas 1957: 253-254, 259, 261, 263-264). Una serie de hitos que no adquieren relevancia en España hasta que se desarrolla una contracultura española a finales de los años setenta y principios de los ochenta (Haro 1978; Martín Vigil 1978).

Conclusiones

La obra de José Pérez de Barradas es, como ocurre en el caso de Ballesteros, un fiel reflejo de la ideología política y religiosa imperante en España por aquella época. Éste rechaza criticar la colonización española, que considera universalista e integradora, algo que se manifiesta particularmente en el fenómeno del mestizaje. Por otra parte, en sus libros niega de las ideas darwinistas que, en el año del centenario de la publicación del *Origen de las especies* (1859), encuentran una confirmación y consolidación basadas en el consenso de los más relevantes especialistas en biología del momento, ya que en esta época –de 1936 a 1947– se consolida la Síntesis Moderna de la evolución (Barnett 1969; Gould 2004).

Además, en ocasiones, hace uso de explicaciones que a día de hoy son consideradas como totalmente fuera de lugar. Ejemplo de ello es su racionalización de los abusos cometidos en América contra la mujer durante la conquista. Barradas achaca las relaciones entre españoles e indias como el producto de una fascinación que ellas tienen, dadas las habilidades amoratorias del hombre civilizado (Pérez de Barradas 1976: 109-110), un argumento que ha sido utilizado por otros antropólogos españoles más “modernos” (A. Pérez,

comunicación personal, mayo 2013). De hecho, en su diario incluso encontramos algún comentario de tipo racista, por ejemplo, cuando al desembarcar en Colombia pasa por Cristóbal, localidad a la que hace referencia como “un poblado de negros asquerosos” (Pérez de Barradas 1936a: 80). No debemos olvidar el rechazo de Barradas frente a la subjetividad de un “relativismo cultural”, ya que, de acuerdo con la moral cristiana, los valores morales occidentales representan, a su juicio, realidades universales y objetivas.

Este tipo de anacronismos presentes en los científicos españoles del régimen son el síntoma de un constreñimiento, muestra de un pensamiento que queda subordinado a la ideología política; algo que consideramos como indeseable en cuanto que limita la potencialidad de una comprensión más profunda de los hechos. A pesar de ello, Barradas da muestras de algunos conocimientos avanzados para la época, relativos a campos y disciplinas variadas, esforzándose por dar a conocer su obra entre algunos de los antropólogos más importantes del mundo²⁶².

Al iniciar su *Manual de Antropología* (1946) da muestras de una interpretación moderna del concepto de hipótesis científica:

las hipótesis y las teorías son magníficos andamiajes que tienen validez mientras explican satisfactoriamente los hechos conocidos, pero que pierden actualidad –y pasan a la historia– cuando ante nuevos puntos de vista o ante nuevos descubrimientos otras hipótesis o teorías lo hacen mejor [Pérez de Barradas 1946a: III].

Es esta una interpretación de la “hipótesis” como mera “aproximación” que, a pesar de hundir sus raíces en el pensamiento kantiano relativo a la “cosa en sí”, refleja ideas de enorme relevancia para la filosofía de la ciencia del siglo XX, como es la noción de “falsabilidad” expuesta por Karl Popper (1902-1994) en su *Lógica de la investigación científica* (1934) o la teoría de los “paradigmas científicos” defendida por Thomas Kuhn (1922-1996) en *La estructura de las*

²⁶² Como puede verse en el catálogo del Museo de los Orígenes de Madrid que contiene el archivo personal de Barradas, entre sus cartas hay alguna de Melville Herskovits, donde amablemente responde al envío de una obra de Barradas, y otra más cercana de Lowie redactada en una estancia del antropólogo americano en Madrid (Lowie 1930).

revoluciones científicas (1962)²⁶³. Este planteamiento de tipo aproximativo, ajeno a “verdades absolutas”, es, de hecho, idea dominante en el ámbito de las ciencias sociales en España a partir de los años sesenta y, específicamente, en el terreno de la antropología americanista moderna; un planteamiento subjetivista que Barradas aplica únicamente a la ciencia, como construcción epistemológica opuesta al dogma religioso, pero que en ningún caso emplea a la hora de explicar una relatividad de los valores morales. Como ocurre tradicionalmente entre los intelectuales conservadores españoles, sus ideas se articulan en un difícil equilibrio entre su interés por la innovación científica –necesariamente progresista– y los valores tradicionales.

Por otra parte, y a pesar de algunas de sus virtudes, la figura de Pérez de Barradas tiene elementos turbios que le dan problemas incluso dentro del propio régimen. Como hemos visto, realiza trabajo para llevar a cabo proyectos eugenésicos y recibe denuncias de colaboradores por irregularidades económicas relativas a los fondos del entonces Museo Nacional de Etnología, mientras se cree también que traficase ilegalmente con objetos de interés cultural a través de la valija diplomática. Ciertos hechos parecen respaldar tales suposiciones, aunque sigan siendo en gran medida el fruto de la rumorología (Esteva 2011: 17; Ortiz, comunicación personal, marzo 2013; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015). Además, al abandonar la dirección del Museo Nacional de Etnología en 1962, trata de llevarse la biblioteca al departamento de su propia cátedra, algo que le es impedido por autoridades institucionales (Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015). Por razones tanto políticas como científicas, Barradas no tiene una buena reputación entre muchos de los antropólogos e historiadores que desarrollan su trabajo desde la Transición (Ortiz, comunicación personal, marzo 2013; Puig-Samper, comunicación personal, marzo 2013), haciéndose estos eco de las críticas realizadas por Juan Comas a finales de los cuarenta y principios de los cincuenta.

²⁶³ Precedentes de dichas ideas están presentes en la época de Copérnico o Galileo (Koestler 1982: 452, 454). También en Pierre Bayle (1647-1706) encontramos algo similar al “falsacionismo”; afirma éste que la razón sirve mejor para detectar errores que para alcanzar verdades positivas (Copleston 2001a: 20).

ANTROPOLOGÍA DE CAMPO: PRECURSORES

En el ámbito de la antropología de campo, el desarrollo de sistemas de becas o ayudas del gobierno no se materializa hasta mediados de los años sesenta, por lo cual no es en la universidad donde encuentran su asiento las primeras investigaciones de campo en antropología.

Si España no cuenta en los años treinta y cuarenta con una disciplina plenamente desarrollada, en cambio, sí hay una red de misiones evangélicas en América que, con el propósito de convertir indígenas, sirve de plataforma para que distintos religiosos lleven a cabo labores de investigación. Serán éstos los precursores españoles en antropología de campo que, emulando a previos cronistas de Indias, aplicarán sus conocimientos científicos con el propósito de desarrollar teorías propias con base en investigaciones de primera mano. No obstante, tales teorías conformarán una “ciencia coherente con la evangelización y el mensaje cristiano” que tiene una influencia real en la antropología posterior realizada en países católicos (González-Garzón 2014: 145).

Las dos figuras más relevantes en este sentido son Marcelino Castellví y Lucas Espinosa. Para comprender el impacto de ambos en la ciencia española es necesario hacer una breve descripción sobre la La Expedición Iglesias al Amazonas, proyecto desarrollado entre 1929 y 1936 que no llegó a realizarse a causa de los problemas económicos, políticos y sociales que en ese mismo año de 1936 azotaron el país.

La Expedición Iglesias al Amazonas (1929-1936)

Para entender la expedición de la que vamos a dar nota a continuación debemos centrar nuestra mirada en el individuo que ideó la misma y trabajó intensamente para conseguir su materialización: el capitán Francisco Iglesias Brage (1900-1973), militar, ingeniero y pionero de la aviación en España.

Francisco Iglesias Brage nace en Ferrol el 21 de mayo de 1900. Inicia estudios en la Escuela de Artes y Oficios de Ferrol, tiempo en que se decide por la carrera militar, para lo cual, se matricula en la Academia de Ingenieros de Guadalajara, donde empieza a cursar estudios en 1918. En 1923 es nombrado teniente de ingeniero (*El Imparcial* 1923: 3) y en 1925 se convierte en

“observador de aeroplano” y participa en acciones de guerra en Marruecos, donde obtiene el empleo de Capitán por sus “méritos de guerra” (1926). En 1927 asciende a piloto de 1ª categoría, una ilusión dominante en él desde 1913, cuando presencia una “exhibición acrobática con motivo de la botadura del Alfonso XIII, en Ferrol” (*La Época* 1927: 1; López Gómez 2002: 5, 10; López y Núñez 2008: 21-22).

Una vez convertido en piloto, y siendo un joven de espíritu aventurero, Iglesias acepta batir una serie de récords de aviación, a instancias del Jefe Superior de Aviación, para lo que se contruye el “Jesús del Gran Poder”, avión especialmente diseñado para tal propósito. En 1928 bate el récord español de duración de vuelo, tras sobrevolar el territorio nacional durante treinta horas; y junto con el Capitán Jiménez, intenta batir el récord mundial de “distancia en línea recta sin escalas, en dirección a Oriente” (López Gómez 2001: 593; 2002: 127; López Gómez y Núñez 2008: 23-24; *El Sol* 1928: 12).

En 1929 se planea un vuelo a América. Sale de Sevilla el 24 de marzo de ese mismo año, llegando a Bahía (Brasil) el día 26, desde donde hace un número de escalas en ciudades americanas. Es en esta expedición, mientras sobrevuela la costa de Guayaquil a Panamá en el “Jesús del Gran Poder”, que se le ocurre la idea de llevar a cabo una expedición al Amazonas (Bernabéu 2007: 259; López Gómez 2001: 594; 2002: 97; López Gómez y Núñez 2008: 12). Poco tiempo después, Iglesias comienza a preparar su proyecto con esmero, imitando el modelo de las antiguas expediciones de naturalistas. Iglesias pretende continuar con esta tradición expedicionaria, que llevaba paralizada ya muchos años; su proyecto pretende abarcar todos los saberes, incluidas la antropología y la etnografía (López Gómez 2002: 98, 104, 114). Con la intención de llevar a cabo su expedición, encuentra apoyos en Perú y Colombia, mientras se decide por establecer la base de la expedición en la localidad de Iquitos (Perú).

En 1931 Iglesias se decide a redactar su “Anteproyecto de un viaje de exploración por el Alto Amazonas”, que se publica en 1931 y para el que cuenta con la colaboración de algunos de sus compañeros aviadores (Iglesias 1932a: 31). El proyecto general tiene un apartado de Antropología y Etnografía dentro de la Sección de Ciencias Naturales, aunque éstas se van puliendo con el

tiempo²⁶⁴. El objetivo de esta sección consiste en realizar “un estudio comparativo de las tribus que viven en la región a explorar”, algo “que se hará más completamente que en la forma ordinaria de los viajes”. Sin embargo, “donde, indudablemente, han de intensificarse los trabajos de la Expedición, será en la zonas habitadas por las tribus independientes, aún no clasificadas, como son los Jívaros y los Witotos”. La expedición centra su interés también en mediciones craneométricas, llevando a cabo recogida de huesos y cráneos, además de hacer acopio de elementos de cultura material y estudiar las costumbres, ritos y cantos de los locales. Por otra parte, se pretende llevar a cabo la elaboración de vocabularios junto con la recogida de datos gramaticales relativos a las lenguas nativas (Iglesias 1932b: 38-39).

Tras leer un artículo sobre el proyecto de Iglesias en *El Sol*, un librero español en Iquitos llamado Cesáreo Mosquera decide ponerse en contacto con él. Trabaja éste en la librería “Amigos del país”, y le pone a su vez en contacto con el gallego Alfonso Graña en 1931. Gracias a ellos Iglesias logra adentrarse en la selva sin ser atacado por los indios (Fernández 2005: 18, 127-128; López Gómez 2002: 106; Serna 1933: 7). La figura de Graña es de por sí muy pintoresca. Nace en Amiudal, aldea montañesa de Orense, en una de las zonas más agrestes de Galicia. Emigra hacia América y se instala en Iquitos en 1910, donde trabaja como cauchero. Tras la crisis del caucho, en 1922 desaparece en la selva donde establece relaciones con tribus jíbaras llegando incluso a ser un líder entre ellos –popularmente se le conoce como “el rey de los jíbaros”²⁶⁵. Esto le sirve para gestionar relaciones comerciales y de intercambio entre personas de Iquitos con los indios, por lo que ejerce de mediador entre los indios. Sin embargo, realiza funciones similares también cuando grandes corporaciones tratan de adentrarse en la zona. Por ejemplo, cuando la Standard Oil Company

²⁶⁴ Es importante resaltar que la sección de antropología se integra en la tradición biológica de Antón vinculada al Museo Antropológico, por lo que la etnología se integra en la mencionada Sección de Ciencias Naturales.

²⁶⁵ Véase al respecto el de Maximino Fernández Sendín, *Alfonso I de la Amazonía Rey de los Jíbaros* (2005). A pesar de que distintos antropólogos e investigadores se muestran escépticos con respecto a la posición de liderazgo entre los jíbaros que muchos le atribuyen, lo cierto es que establece relaciones estrechas con los nativos de la zona lo que le otorga una posición privilegiada.

busca pozos petrolíferos en la zona, se dirige a Graña para que negocie con los indios de la región (Fernández 2005: 17-18, 22, 27, 31, 33).

Una vez establecidos estos importantes contactos, Iglesias obtiene informes favorables en relación a su expedición que llegan desde numerosas e importantes instituciones nacionales, como pueden ser la Sociedad Geográfica Nacional, el Museo de Ciencias Naturales y el Museo Antropológico Nacional, entre otras muchas. La idea consiste en involucrar a “todas la Corporaciones científicas y culturales de la nación, como igualmente con las de América” (“Información general” 1932: 40; López Gómez 2002: 106)²⁶⁶. El científico Francisco Hernández-Pacheco (1899-1976) elabora un programa completo de antropología y etnografía diseñada exclusivamente para la expedición, al igual que ocurre con otras ramas del saber (López Gómez 2002: 107).

Iglesias logra, además, el apoyo tanto de Gregorio Marañón como de Gustavo Pittaluga (1876-1956), ambos médicos y científicos influyentes que publican sus artículos en la publicación oficial de la expedición. Marañón, en particular, se convierte en presidente del patronato de la expedición, cuyas reuniones son celebradas en el CEH y en las que participan figuras tan ilustres como Ortega y Gasset y Menéndez Pidal (“Información general” 1932: 40; Marañón 1932: 15-20; Pittaluga 1932: 6-10). También el P. Agustín Barreiro (1865-1937), especialista en el ámbito de las ciencias naturales e historiador de la ciencia –redactor de una *Historia de la Comisión Científica al Pacífico (1862-1865)* (1926)–, presta a Iglesias trabajos de distintos religiosos sobre la región geográfica en la que se centra el proyecto. Junto con sus colaboraciones personales, Barreiro aporta un artículo sobre la historia de dichas expediciones que aparece publicado en la revista de la expedición (Barreiro 1932: 23-28).

Tras la realización de un proyecto de ley en sesión del 15 de junio de 1932, se crea un decreto del 25 de agosto 1932 que presta vida oficial al patronato de

²⁶⁶ El director del Museo Antropológico, Francisco de las Barras de Aragón –al que ya hemos hecho referencia– da su apoyo al proyecto e incluso escribe algún artículo para la publicación de la expedición la *Crónica de la Expedición Iglesias al Amazonas*. En un artículo habla de la potencialidad de dicha expedición en cuanto a etnografía se refiere, ya que se podrían recabar datos sobre temas muy diversos –cultura material, relaciones sociales, creencias–, con la ayuda de la fotografía, la cinematografía y “la captación fonográfica” (Barras 1933: 14; López Gómez 2002: 117).

la expedición. Con Luis de la Serna –miembro de la sección de medicina y antropología, y pensionado de la JAE– lleva Brage a cabo un plan de investigación antropológica y etnográfica, e incluso buscan asesoramiento en Berlín donde contactan al Dr. Fischer. Iglesias, como impulsor de la iniciativa, se ocupa personalmente de elegir a los futuros miembros del viaje, ya que a fecha de 1933 cuenta con 650 aspirantes. Al parecer Luis de Hoyos Sáinz participa como asesor, ya que no se ponen de acuerdo en como diseñar la sección antropológica (López Gómez 2002: 110-111, 113, 131, 133, 139, 269, 271, 280, 285; Ortiz, comunicación personal, marzo 2013).

La organización final se concreta en cinco secciones, la última de las cuales lleva el nombre de Antropogeografía, e incluye las siguientes subsecciones: antropología, etnografía, sociología, lingüística y arqueología (López Gómez 2002: 303). Las especialidades de antropología, etnografía y arqueología son reservadas para especialistas americanos, exactamente de Perú, Ecuador, Brasil y Colombia. Para la subsección de lingüística se elige a Lucas Espinosa y a Marcelino de Castellví. Espinosa pertenece a la misión de San León del Amazonas en Iquitos; Castellví, en cambio, está vinculado a las misiones de Caquetá y Putumayo (López Gómez 2002: 309-310, 324; Ruiz Lara 1986: 62-63). Es un proyecto que pretende ser hispanoamericano, ya que cuenta con un 10% de americanos entre su personal y cuenta con la participación de instituciones científicas americanas, como ya hemos visto (“Información general” 1932: 40; López Gómez 2002: 323). Se publica la *Crónica de la Expedición Iglesias al Amazonas* para promover los proyectos de la exposición entre el público, pues se otorga mucha importancia a propagar la aventura para que sea conocida por la sociedad general, siendo la revista editada por el Centro de Estudios Históricos (1832-1935) (“Información general” 1932: 40; López Gómez 2002: 459; López y Núñez 2008: 28; Luz 1933: 4).

Por otra parte, el 19 de junio de 1933 la Sociedad de Naciones le asigna la función de administrador en un conflicto entre Perú y Colombia, como parte de la Comisión de Administración el Territorio de Leticia, en el Amazonas. En este conflicto entre Colombia y Perú por el territorio de Leticia, Iglesias se muestra partidario de la causa peruana, por no contar este país con el apoyo “imperialista” de EE UU, un apoyo con el que sí cuenta Colombia –el conflicto

queda resuelto con la firma del Protocolo de Amistad y Cooperación el 24 de mayo de 1934 (López Gómez 2001: 592; 2002: 39, 41; San Román 1994: 191)–. Sin embargo, Iglesias se ve envuelto en una serie de problemas que le obligan a dimitir de sus funciones en 1934. Tras dejar su cargo, Iglesias realiza un viaje Amazonas abajo en el cual recopila toda una serie de materiales etnográficos junto con diversos animales vivos y plantas exóticas. En su periplo pasa por Manaos y Belén de Pará, donde establece contacto con museos de ciencias y etnografía –se le llega a nombrar miembro de honor del Centro de Estudios Históricos de Belén–.

En 1934 llega a Barcelona con los materiales etnográficos acumulados. En su estancia en Leticia había entrado en contacto con distintas tribus que habitan la selva amazónica (López Gómez 2002: 486, 488-489), lo que le permite obtener materiales que provienen de diez y ocho tribus distintas. Éstas pertenecen a distintas “familias” o “ramas”: arawak, jíbaro, karibe, tucano, tupí-guaraní, karadça, gé (López Gómez 2002: 491). Iglesias realiza una exposición en Madrid (1935) que tiene mucha repercusión en la prensa nacional y recupera los costes de producción, algo que le sirve para promocionar su futura expedición americana (López Gómez 2001: 605-606; 2002: 41-42, 495). Sin embargo, el proyecto queda frustrado por la crisis política y económica de finales de la II República, habiendo tensiones internas en el propio patronato, las cuales se convierten en insuperables con el estallido de la Guerra Civil (López Gómez 2001: 605-606; 2002: 128-129, 495). Ello supone un duro golpe si tenemos en cuenta el trabajo invertido en un proyecto que, desde sus inicios, cuenta con detractores (Iglesias 1932a: 30). No debemos olvidar las envidias que puede despertar una figura de tanto éxito como era el Capitán Iglesias por aquella época, pues, entre otras cosas, era amigo de poetas y pintores –entre ellos, García Lorca y Cernuda–, sin dejar de lado su filiación republicana (Bernabéu 2007: 259; Franco y Landeira 1974: 10; López y Núñez 2008: 40, 44).

A pesar de quedar frustrado este ambicioso proyecto, vemos que es la primera ocasión en que se hacen conocidos los nombres de Marcelino de Castellví y Lucas Espinosa en el ámbito científico español, ambos misioneros con intereses antropológicos vinculados, especialmente, al campo lingüístico. Como ya hemos visto, la financiación para la realización de trabajo antropológico

de campo es algo inexistente en España hasta que se inicia el crecimiento económico a partir de finales de los años cincuenta. No obstante, la Iglesia cuenta con fondos para llevar a cabo trabajos misionales, algo que van a aprovechar los dos sacerdotes para realizar investigaciones científicas. De ellos y su labor hablaremos a continuación, centrando nuestra atención, también, en su relación con el Instituto “Bernardino de Sahagún”. Ambos religiosos tienen ambiciones vinculadas a esta institución que, en gran medida, quedarán frustradas.

Marcelino de Castellví y el Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnológicas de la Amazonía Colombiana (CILEAC)

Uno de los primeros investigadores españoles que trabajan en América es el "etnógrafo y lingüista capuchino" Marcelino de Castellví (Robinson 1996: 31). Nace en la población catalana de Castellví de la Marca (provincia de Barcelona) el 11 de septiembre de 1908. Sus padres son Juan Canyes y María Santacana (Martin 1951: 1; Ruiz Lara 1986: 142), que conforman una familia fervientemente católica. Junto a él, todos los hermanos llegan a ser sacerdotes, un hecho que con la llegada de la Guerra Civil Española tiene consecuencias trágicas, ya que su hermano pequeño Carlos es fusilado por milicianos anarquistas el 17 de agosto de 1936 (Huertas 1953: 101; Martin 1953: 92-93; Rubí 1953: 29; Ruiz Lara 1986: 143-144).

Siendo un niño estudia en el Colegio San Román (Villafranca) de 1912 a 1918. Su disposición hacia el estudio “raya casi en la morbosidad” (Huertas 1953: 99). Castellví estudia en los capuchinos de Igualada a partir de 1918 y se hace religioso en el noviciado de Manresa, donde entra el 13 de junio de 1924. Además, cursa Teología en los capuchinos de Olot y Sarriá –tenemos en cuenta que esta congregación constituye una rama de los Franciscanos, siendo la Orden Capuchina muy influyente en la cultura catalana anterior a la Guerra Civil, estando vinculada a diversos intelectuales *noucentistes* (Calvo 1991: 214)²⁶⁷–.

²⁶⁷ Se da un movimiento misional importante a principios de siglo XX encarnado en la Exposición Universal de Barcelona de 1929, donde la Etnología tiene un importante peso. Desde ese

Se hace fraile, entre otras cosas, “por el aventajado rendimiento de sus estudios”, dando muestras de una precoz facilidad para el aprendizaje de lenguas (Huertas 1953: 99-100; Martín 1951: 1; 1953: 92-93; Rubí 1953: 29; Ruiz Lara 1986: 91). Tras sus estudios en Cataluña, Castellví marcha a Roma, donde se licencia en Sagrada Teología por la Universidad Gregoriana. Castellví es ante todo un autodidacta, especializado en lingüística, aunque sus estudios oficiales sean ante todo de teología (Huertas 1953: 100; Ruiz Lara 1986: 90). Es un “lector voraz” y, además de especializarse en teología, estudia psicología experimental y astronomía (Ruiz Lara 1986: 92). La vocación científica es algo que se manifiesta en él desde su estadía entre los capuchinos de Sarriá y Olot, donde dos de sus maestros le instruyen en el método científico, algo que el joven religioso sabe explotar pues es “aprovechador del tiempo hasta la milésima de segundo y ordenadísimo y metódico en su trabajo” (Huertas 1953: 100; Ruiz Lara 1986: 93).

En cuanto a su personalidad, sus allegados lo consideran jovial y alegre, soñador y sensible, un joven lleno de proyectos que aprovecha el tiempo al máximo con el propósito de abarcar todas las materias por las que se interesa, algo que le caracteriza tanto en su época de estudiante como en su trayectoria investigadora. Tras contraer una infección pulmonar en 1930, se decide que viaje a la misión capuchina de Caquetá –gestionada por frailes Menores Capuchinos catalanes–, en el nudo de la cordillera de los Andes, como terapia para su recuperación (Huertas 1953: 101; Martín 1953: 92-93; Rubí 1953: 29; Ruiz Lara 1986: 94, 145-146). Antes de su viaje americano, Castellví tiene constancia de los congresos internacionales de americanistas y se interesa por las ciencias sociales. Por otra parte, en esta época le llama la atención el estudio comparativo de las lenguas, algo que se convierte en un importante estímulo para el joven sacerdote (Ruiz Lara 1986: 95-96).

En 1931 llega a la Misión colombiana, donde inicia trabajos de investigación casi de inmediato. Cosa notable es que los capuchinos se dedican

momento la Etnología es vista por los religiosos como una “ciencia auxiliar de la Misionología” (Calvo 1991: 214; González-Garzón 2014).

a los trabajos lingüísticos desde el siglo XVIII²⁶⁸. Es importante resaltar que éstos suelen encargarse de las misiones más remotas y que, como parte de la orden de los franciscanos, son quizás una de las secciones de la Iglesia más próximas al cristianismo original, muy vinculado a la idea de sacrificio, y alejados del lujo cortesano propio del papado. La Misión de Caquetá a la que viaja el P. Castellví en 1931 es fundada por convenio de misiones el 29 de diciembre de 1902 y cuenta con apoyo financiero del gobierno colombiano, que había firmado un Concordato con la Santa Sede reflejado en la Ley 89 de 1890. El Estado colombiano “delega” en las misiones católicas la administración de los indios, que por entonces son definidos jurídicamente como “salvajes”. Se trata ante todo de emplear las misiones para incorporar al indio al mundo “civilizado” (Farekatde 2004: 4, 16; Gómez López 2005: 52-54). No obstante, su presencia en Colombia data del último cuarto del siglo XIX, a donde llegan desde Ecuador, habiendo sido desterrados por el gobierno de Justo Rufino Barrios en Guatemala y el de Santiago González en el Salvador (Farekatde 2004: 3-4).

Si muchos estados no cuentan con fondos para la investigación antropológica, sí que invierten en tareas evangélicas, para la aculturación del indio, lo que es empleado por algunos sacerdotes para desarrollar investigaciones de diversa índole. El 24 de enero de 1905 Pío X escoge a Fidel de Montclar, obispo catalán, para gestionar las misiones de la región (Prefecto Apostólico de Caquetá) y el previo acuerdo de 1890 queda reforzado por el Artículo 9 del Decreto 1484 del 23 de diciembre de 1914, según el cual “Los pueblos que funde la Misión estarán directamente gobernados por ésta” (L. García 1985: 382; Gómez López 2005: 54, 58; Ruiz Lara 1986: 51, 58, 62-63, 73, 77). Con respecto a la estación misional de Sibundoy (Caquetá), los propios capuchinos crean las vías de acceso a la zona, para lo que invierten grandes esfuerzos. A pesar de ello, en 1937 casi todas comunicaciones se realizan en canoa (Pérez de Barradas 1943b: 135; Ruiz Lara 1986: 80).

Una vez asentado en la región, y tras un periodo de recuperación, Castellví pide ser asignado a la misión de modo permanente –dadas sus inquietudes

²⁶⁸ Debemos mencionar que la lingüística es una disciplina vinculada al trabajo misional desde 1492, pues la lengua es herramienta fundamental a la hora de evangelizar a los nativos americanos (Rebok 1996: 82).

lingüísticas y etnográficas–, cosa que le es concedida sin dificultad. Se habla de Castellví como de una persona “jovial” y optimista llena de proyectos atrevidos. Por otra parte, y poco después de llegar a la Estación Misional (1932), estalla el conflicto entre Colombia y Perú que le sirve para identificarse con su tierra de acogida, llegando a colaborar en operaciones con el ejército colombiano (Farekatde 2004: 6; Ruiz Lara 1986: 146-147)²⁶⁹, algo comprensible teniendo en cuenta el apoyo institucional recibido desde el gobierno de este país²⁷⁰.

Su primera tarea intelectual consiste en ordenar las observaciones de anteriores religiosos contenidas en los archivos de la misión. Ya antes de su llegada, la misión de Caquetá había llevado a cabo relevantes estudios etnográficos, entre los que destacan algunos llevados a cabo por el P. Estanislao de Les Corts –hay otros nombres como el de los padres Ricard D’Olot y Gaspar de Pinell (Castellví 1934a: 172-176)–. Esta labor previa a su llegada le anima a crear el Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana (CILEAC), que funda el 12 de octubre de 1933 en la Estación Misional del Valle de Sibundoy, situada a más de 2000 msnm. Castellví cuenta en este momento con tan sólo veinticinco años.

En 1934 escribe un *Manual de investigaciones lingüísticas para uso de los Misioneros capuchinos del Vicariato Apostólico del Caquetá, Putumayo y Amazonas*, un texto de metodología que sirve para orientar a sus compañeros de misión en tareas de investigación y que toma sus contenidos mayoritariamente de publicaciones del Institut d’Ethnologie de la Universidad de París. El manual, que tiene una tirada “sumamente reducida”, se divide en “Clasificación” (de lenguas), “Instrucciones” y “Cuestionarios”, algo importante teniendo en cuenta que en el área de la Misión de Caquetá se hablan entre

²⁶⁹ Resulta curiosa la importancia del referido conflicto bélico para el americanismo antropológico español. En primer lugar, esta crisis es una de las causas que permiten a Larrea hacerse con una enorme colección arqueológica a un precio muy bajo. Por otra parte, es la participación del capitán Iglesias en este conflicto que le permite hacerse con una colección etnográfica que es el germen de su expedición al Amazonas. Finalmente, este evento supone un paso importante a la hora de afianzar los vínculos entre Colombia y la misión a la que pertenece Castellví; relación importante para sustentar un trabajo antropológico que el capuchino desempeña en la zona hasta su muerte.

²⁷⁰ Debemos resaltar que el conflicto por el Territorio de Leticia afecta directamente al territorio de los ríos Caquetá y Putumayo (San Román 1994: 191), zona donde se integra la Estación Misional de Castellví.

cincuenta y sesenta lenguas distintas que son mencionadas en el libro, aportando Castellví un contexto histórico y geográfico para cada una ellas (Calella 1934: 24; Castellví 1934b: 3-23; 1958: 9). Por otra parte, lleva a cabo la “primera clasificación moderna de las lenguas de la Amazonía”; primera en la que se usa notación fonética (Calella 1934: 25; Castellví 1934b: 34-37; Pineda 2012: 80; Rocha 2010: 47; Ruiz Lara 1986: 18, 95-96, 100-101)²⁷¹.

El CILEAC se convierte en el primer fundamento de la Antropología colombiana. Castellví realiza encuestas lingüísticas y etnográficas, para lo que cuenta con doce colaboradores dedicados a entrevistar nativos, junto con dos bibliógrafos, un dibujante y un calígrafo. Investiga sobre folclore²⁷², musicología india, plantas medicinales, entre otros muchos intereses. Sus más cercanos colaboradores en el CILEAC son sus asistentes Francisco de Igualada y Cristóbal Torralba. Sin embargo, Castellví trabaja con diversos investigadores, entre ellos el lingüista Alberto Juajibioy Chindoy (1920-2007), “indígena kamentsa”, nacido en Sibundoy, y precursor de la literatura indígena, cuyo padre había sido informante del fraile capuchino. Juajibioy forma parte del seminario indigenista operativo en el CILEAC. Los compañeros de orden trabajan con él, entre otras cosas, gracias al fuerte sentido de comunidad que impera en estas misiones (Huertas 1953: 100, 106; Pérez de Barradas 1937b; Rocha 2010: 57-58; Ruiz Lara 1986: 19, 102). A la postre, junto a sus colaboradores, Castellví logra registrar 90 lenguas, veinticuatro de ellas nuevas (Huertas 1953: 101; Martín 1951: 1; 1953: 92-93; Rubí 1953: 29; Ruiz Lara 1986: 145-146)²⁷³. El centro cuenta con una rudimentaria publicación fundada en 1941: la *Revista Amazonía Colombiana Americanista* (Pineda 2009: 121; Rubí 1953: 31); “primera revista especializada sobre la Amazonía publicada en Colombia” (Pineda 2012: 81) y que es en su contenido “puramente americanista” (Calvo

²⁷¹ Los capuchinos contribuyen también con importantes trabajos lingüísticos relativos a los indígenas de Venezuela (Carrocera 1981: 161).

²⁷² En su trabajo de recopilación de leyendas populares Castellví adopta “reiteradamente” las directrices del L'Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya (Calvo 1991: 219), fundado en 1915 por Tomás Carreras i Artau (1879-1954), filósofo, etnólogo y político catalán.

²⁷³ Algunos autores hablan de 19 e incluso 12 lenguas nuevas descubiertas por el P. Castellví. En nuestro caso, nos inclinamos por las 24 señaladas por la lingüista Helena Martín Delfour, su más estrecha colaboradora.

1991: 221). En el CILEAC crea un museo que cuenta con una sección etnográfica, una sección bioantropológica y una biblioteca. Cuenta también con una sección de revistas y archivos, además de una sección folclórica y otra relativa a psicología colectiva hispana. Tiene además una hemeroteca, una mapoteca y un museo arqueológico, paleontológico, historiográfico y etnográfico (*American Anthropologist* 1953: 239; Martín Delfour 1951: 1; 1953: 92). Castellví, por otra parte, realiza trabajos centrados en distintos aspectos etnológicos como pueden ser la música de la región –redacta un ensayo sobre *Musicología indígena*, ya terminado en 1939 (Castellví 1939: 4)– o las plantas locales empleadas por los indígenas con distintos propósitos –destaca su artículo sobre el yoco, “La famosa ‘planta de la vida’ (Paullina Yoco)”, publicado en homenaje póstumo (1953)²⁷⁴–.

Las misiones católicas de la zona han sido duramente criticadas por tratar de suprimir las culturas autóctonas en pos de un ideal cristiano. Desde el indigenismo se ha considerado que el trato otorgado al indio es claramente paternalista y etnocéntrico, algo que los propios frailes capuchinos tratan de rebatir en textos publicados (Gómez López 2005: 54; Ruiz Lara 1986: 22, 52-54). Castellví, en este sentido, no es autocrítico y rechaza renegar de proyectos misionales en los que él mismo está involucrado (Robinson 1996:31). Siendo éste un tema complejo, nosotros asumimos dos ideas básicas: las misiones sin duda tratan de transferir al indio su propia cosmovisión judeocristiana –ellas son el principal agente a la hora de aculturar a los indios de la región–; sin embargo, consideramos que el P. Castellví lleva a cabo aportaciones científicas de la zona en cuestión, algo que también contribuye a la pervivencia de las culturas autóctonas (Gómez López 2005: 52-54; Pineda 2005: 34-35). Castellví pertenece a una tradición que cree en el “desarrollo de la ciencia, como medio

²⁷⁴ Para este estudio realiza encuestas que muestran cómo esta sustancia es tomada por tres familias indígenas: 1. Sionas y koregwajes. 2. Inganos. 3. Kofanes (Castellví 1953: 21-29). Es importante resaltar el nivel de implicación que Castellví muestra en sus estudios, siendo un fraile especialmente abierto a nuevas ideas y experiencias. En la obra de Jimmy Weiskopf sobre el yagé (ayahuasca) se confirma que Castellví lejos de rechazar el uso de plantas medicinales entre los indios de la zona –como ocurre con el resto de autoridades o elementos eclesiásticos–, llega incluso a consumir algunas de estas sustancias, entre ellas el propio yagé, permitiendo el uso de terapias indígenas en caso de faltar medicamentos occidentales –Weiskopf se basa en testimonios de informantes cercanos al fraile capuchino–. Por otra parte, la mencionada obra hace referencia a Castellví como un “pionero en etnobotánica colombiana” (Weiskopf 2005:175).

para la propagación del Evangelio” (Ruiz Lara 1986: 29), una idea que, a pesar de ser considerada contradictoria a día de hoy, es moneda común en la historia de la Iglesia, más vinculada históricamente al pensamiento científico de lo que comúnmente se cree (Koestler 1982). En el contexto representacional en que se mueve Castellví, el proceso de aculturación desarrollado por las misiones evangélicas no contradice una labor que preserve las lenguas indígenas. Así lo demuestran las palabras del P. Plácido de Calella, en su prólogo al *Manual* (1934) de Castellví, donde afirma la necesidad de “civilizar” al indio al tiempo que deben preservarse “las incalculables riquezas lingüísticas en peligro de desaparecer” (Calella 1934: 26).

La Misión del alto Putumayo en el valle de Sibundoy cuenta con la presencia de inganos y sibundoyes (Ruiz Lara 1986: 75). Para Castellví la lengua kamsá y su tribu son “el testimonio sobreviviente de un milenario grupo etnográfico y de una familia lingüística sin parentesco conocido con otra alguna del mundo” (citado en Ruiz Lara 1986: 76). Nuestro autor rápidamente establece una importante red de contactos, entre ellos otros religiosos que realizan actividades similares a la suya, como los Padres Henri Rochereau y Constantino Pinto García; no olvidemos que a través del CILEAC colabora además con el Centro de Estudios Venezolanos Indígenas (E.V.I) llevado también por capuchinos (Carrocera 1953: 117; 1981). Paul Rivet, el importante antropólogo francés, le abre las puertas del *Journal des Americanistes* –de la que él es secretario general–, mientras se establece una correspondencia entre ambos (Laurière 2009: 12; Ruiz Lara 1986: 103). Rivet conoce personalmente a Castellví en un viaje científico que realiza en 1938, inmediatamente tras la marcha de Barradas a España donde queda impresionado por el sitio arqueológico de San Agustín donde Barradas había estado trabajando. Posteriormente Rivet abandona la Francia ocupada en 1941 para recalar en Sibundoy junto con el P. Castellví, desde donde pretende establecer un programa de intercambio entre estudiantes entre Colombia y Francia (Castellví 1939: 3; Pineda 2005: 34-35; Laurière 2009: 11-12; Pineda 2012: 81). El antropólogo francés llega a decir de Castellví que es “uno de los primeros americanistas del mundo” (citado en Ruiz Lara 1986: 93). También es amigo del

etnobotánico Richard Evans Schultes (1915-2001), padre de la etnobotánica moderna (Castellví 1953: 21).

Como rasgo distintivo del fraile capuchino es interesante resaltar su interés por los neologismos, ya que hace uso de toda una serie de conceptos alejados del lenguaje antropológico convencional. Habla de la *Eclegotecnia*, derivada de la *Cleseología* que trata de estudiar la personalidad humana (Huertas 1953: 104)²⁷⁵. Una de sus grandes ambiciones consiste en promocionar su propio método científico. Funda el “método panantropológico”, que pretende coordinar todas las disciplinas relativas al hombre, desde la biología hasta a la etnología. Habla, más exactamente, de ciencias físico-naturales, fisiológicas y psicológicas. Para dar a conocer su nuevo método se pone en contacto con distintas instituciones internacionales, entre ellas, el IBS (Huertas 1953: 103, 105; Ruiz Lara 1986: 111-112).

En 1935, “el gran Castellví” –así lo llama el antropólogo e historiador colombiano Roberto Pineda Camacho–, a instancias de importantes intelectuales colombianos, redacta un “Plan para una organización de investigaciones metódicas en ciencias antropológicas presentado al Ministerio de Educación Nacional” donde aconseja estandarizar “los métodos de encuesta en terreno” para la realización de estudios comparativos y así salvar el tesoro cultural que amenaza con extinguirse:

La urgencia de salvar los Archivos de documentos históricos es igual a la de investigar Archivos vivos como son no sólo los indígenas de las Comisaría, sino también el pueblo Civilizado de los Departamentos, cuyo Folklore a veces evoluciona tan rápidamente que amenaza ser ya demasiado tarde para recogerlo [...] ¡Ahora o nunca! Es la proclama de varias ciencias nacionales. [citado en Pineda 2009: 121]

Marcelino de Castellví conoce a José Pérez de Barradas en una visita de éste a la Estación Misional de Sibundoy en 1937, como parte de una serie de exploraciones realizadas en su primer viaje a Colombia, cuando recorre el valle del río Caquetá (Castellví 1939: 1; Pérez de Barradas 1943b: 111). Como ya hemos señalado, a principios de los años treinta Castellví es seleccionado junto con Lucas Espinosa para ser parte del equipo de investigación de la Expedición

²⁷⁵ Es relevante subrayar el tinte psicologista de la antropología de Castellví (Calvo 1991: 213).

Iglesias, algo que queda frustrado. Cuando Barradas llega a la misión, Castellví todavía no está allí, por lo que recibe la bienvenida de algunos de los frailes capuchinos de la comunidad. Para la cena, Castellví llega a la misión, tras lo cual le enseña a Barradas las instalaciones del CILEAC. Barradas queda impresionado con la labor de Castellví y su Centro de Estudios, habla de la “labor inmensa, científica, desplegada por nuestros misioneros del Amazonas: gramáticas, catecismos, encuestas de las sesenta lenguas de la región, objetos etnográficos y arqueológicos” y habla de cómo ambos cambian impresiones “sobre multitud de cosas” hasta las dos de la mañana (Pérez de Barradas 1943b: 135). En este encuentro amistoso, Castellví facilita a Barradas una serie de objetos arqueológicos encontrados en la zona y le explica sus teorías sobre la lengua kansá, según él no vinculada a la familia de los chibchas, como se cree entonces. Por su parte, Barradas le regala una silla de montar y material de oficina necesario para el CILEAC, lo que refleja el nivel de extrema precariedad al que está sujeto el centro de investigación (Castellví 1939: 1; Pérez de Barradas 1943b: 136-137).

Tras este encuentro, Castellví mantiene contacto epistolar con Barradas con la intención de colaborar con el IBS. Desde 1939, Castellví trata de obtener el favor de Barradas para desarrollar sus propios proyectos etnolingüísticos, además de pedir al director del IBS distintas obras para completar la biblioteca del CILEAC –envíos que también facilita Castellví a Barradas (Castellví 1939: 6; 1945: 1; Pérez de Barradas 1945: 8)²⁷⁶—. Éste último, por su parte, se compromete a apoyar al fraile ante la Junta de Relaciones Culturales del Estado de Nación. Castellví, que inicia una carta de 1939 con un “III AÑO NACIONALISTA DE NUESTRA ESPAÑA”, se compromete para ello a “secundar los planes nacionalistas de difusión de la hispanidad y del imperialismo cultural”. De hecho, éste expresamente desarrolla un programa para el CILEAC que contribuya “a la difusión de los ideales de la Hispanidad profesados según el ideario nacionalista”, un tipo de investigación científica explícitamente ideologizado. Por otra parte, y para la consecución de sus intereses científicos,

²⁷⁶ Entre otras, le pide la obra de Antonio Ballesteros sobre metodología historiográfica y la obra de juventud de Ballesteros hijo *Labor cultural de los misioneros españoles* (1936) (Castellví 1940:1; 1940-1945: 1).

Castellví no duda en ofrecerse para ser el “corresponsal” de Barradas en América (Castellví 1939: 1-2; 1945: 2). El antropólogo y prehistoriador, a su vez, apoya la firma de un acuerdo de colaboración entre el CILEAC y el CSIC (López-Ocón 2008: 331).

Entre julio y noviembre de 1946 Barradas realiza un viaje de estudios por Colombia, cuyo propósito principal consiste en “estrechar lazos” con el CILEAC, que pasa a conformar la sección americana del IBS. Tras pasar por Nueva York y la Habana, llega el 13 de septiembre de 1946 a Sibundoy, donde se reúne con Castellví. De este viaje surge, entre otros trabajos de corte americanista, su obra *Los muiscas antes de la conquista española* (1950-1951). En 1949 Castellví propone al secretario general del CSIC (José María Albareda) la creación de un Centro de Etnología Americana en Barcelona para ser dirigido por él. Se trata de un intento de promover su método panantropológico. Albareda recurre a Luis Pericot y a Santiago Alcobé para pedir su consejo, rechazando éstos la posibilidad de llevar a cabo un programa de este género (Ortiz y Sánchez 1994: 549; Pérez de Barradas 1946b: 57; Sánchez Gómez 1992: 36; 2008: 408; Villarías-Robles 2008: 443).

En 1948 Castellví asiste al VI Congreso Internacional de Lingüística en Francia. Ahí conoce a la antropóloga Helena Martín Delfour, de la Universidad de París, que se convierte en su estrecha colaboradora. Ésta dice de él: “Bastó su primera intervención para que todos los que participábamos en el Congreso nos diéramos cuenta que era una mentalidad privilegiada”, un individuo de una “fama inmensa” en círculos científicos, según dice. Delfour realiza estudios comparativos con Castellví en relación con las lenguas asiáticas para corroborar un origen común con los idiomas americanos. Para ello, colabora con el IBS. Como había hecho Sentenach en 1898, compara también leyendas y costumbres, una línea de investigación cuyos frutos parecen confirmar las similitudes entre la lengua polinesia y las lenguas indocolombianas. Helena viaja a España con P. Castellví durante un año. En ese periodo asiste también a congresos junto a él. Durante su carrera Helena recibe constantes comunicaciones de Castellví, manteniendo también una intensa correspondencia (Martin 1953: 91; Ruiz Lara 1986: 107-108).

Como ya hemos señalado, Castellví es una persona extraordinariamente activa. Según Delfour, tiene jornadas de trabajo que van desde las ocho de la mañana hasta las once de la noche (Martin 1953: 91-92). Por otro lado, las referencias a la inteligencia del fraile capuchino se pueden encontrar en distintos autores (Dirección del CILEAC 1953: 15; Martin 1953: 91). Entre ellos Bosch Gimpera, que en carta a Pericot hace referencia a un fraile “muy inteligente” que trata con indígenas del Putumayo. (Bosch 1940: 230-231). Cuando muere en 1951, Castellví es miembro de 28 academias –entre otras, pertenece a la Sociedad de Americanistas de París, la Academia Colombiana de Historia y la Academia de Ciencias Políticas de Nueva York–. Es éste el testimonio de su disposición proactiva y abundantes contactos, muchos de los cuales establece a través de correspondencia. Gracias a su amistad con Pérez de Barradas algunas de sus investigaciones aparecen publicadas por el Instituto “Bernardino de Sahagún” (Huertas 1953: 102; Martin 1951: 3; 1953: 93; Rubí 1953: 30-31; Ruiz Lara 1986: 23, 104, 108-109).

El instituto publica su obra *Propedéutica etnioglotológica y diccionario clasificador de las lenguas indoamericanas* (1958), cuyos manuscritos habían sido entregados a Barradas en 1949 (Ruiz Lara 1986: 114). Esta obra la realiza en colaboración con el P. Lucas Espinosa, que aporta el capítulo último; una obra cuyo título refleja el gusto del fraile capuchino por los conceptos poco convencionales. Para este texto cuenta con la colaboración del filólogo colombiano José Manuel Casas Manrique (1892-1973) –director del Instituto Colombiano de Antropología de 1963 a 1971 y miembro del Instituto de Cultura Hispánica– que contribuye con sus conocimientos sobre fonética. Es un texto que, por otra parte, se apoya en grabaciones fonográficas para capturar la pronunciación de estas lenguas, empleando el alfabeto fonético estándar establecido por el Instituto Etnológico de París (Espinosa 1967-1968; Huertas 1953: 102; Ruiz Lara 1986: 115-117). Además, alguno de sus artículos es publicado en la *Revista de Indias*, como ya hemos visto órgano del Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo” (Pérez Bustamante 1953: 252).

Castellví es un investigador muy ocupado. Desde su llegada a Sibundoy, participa en expediciones, como la de Puerto Limón en 1933, llegando también a los cajones del río Putumayo (1940) y hasta el río Guamués (1944), en sendas

ocasiones. Entre sus actividades destaca también su labor como profesor. Castellví es nombrado profesor de la Universidad Central de Madrid en febrero de 1949 –tras la muerte del historiador cuzqueño Julián Santiesteban Ochoa (1905-1949) – donde imparte clases de “Introducción al estudio de las lenguas indígenas”, labor que ejerce hasta el verano de ese mismo año. En septiembre de 1949 le es prorrogado el contrato para el curso 1949-1950 pero al no presentarse a sus clases es cesado de su posición (AGPD 1949-1950). Dicta también otros cursos, entre ellos, “Metodología” y “Fonética”. De hecho, establece relaciones con Manuel Ballesteros, que le pone en contacto con sus propios alumnos para que éstos obtengan conocimiento directo del indio americano (Tormo 1994: 38), todo ello durante una de sus estancias en Madrid²⁷⁷. Es, además, rector del Seminario de Indígenas de Sibundoy, del que tiene noticia Barradas en su primera visita a Colombia.

Castellví participa activamente en distintos congresos internacionales. En la primavera de 1948 realiza una estancia de en EE UU, tras lo cual visita Europa vía España. Parte desde Nueva York hacia Madrid el 14 de junio de ese mismo año. Durante su estadía en Europa participa en varios eventos. El 17 de junio viaja a Francia para participar en el VI Congreso de Lingüística de París, donde representa al CILEAC y al Instituto de Antropología de Madrid. Permanece en París hasta el 1 de agosto, desde donde viaja a Amsterdam y Londres. Junto a Pérez de Barradas, asiste al III Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas celebrado en Bruselas –en un periodo de un año participa en nueve congresos que tratan los más variados asuntos (Martin 1951: 3). En varios de estos encuentros expone sus trabajos. Sólo en 1949 participa en seis congresos, entre ellos el XXIX Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Nueva York en septiembre de 1949. Aquí presenta su conferencia “La Macrofamilia Witota y sus relaciones con la familia Sabela y otras indoamericanas” (Castellví 1948; Huertas 1953: 102; Martin 1951: 3; 1953: 93; Mataró 1948: 1; Rubí 1953: 30-31; Ruiz Lara 1986: 104, 108-109).

²⁷⁷ No obstante, no es ésta una faceta nueva en las labores de Castellví que ya había impartido numerosos cursos en Colombia, al igual que numerosas conferencias (Calvo 1991: 220).

En diciembre de 1950 Castellví sufre una dolencia cerebral, a causa de la cual muere seis meses después. No se sabe muy bien de qué enfermedad se trata, pero se especula que pueda ser una encefalitis aguda, un tumor cerebral, una meningitis o la enfermedad de Payé. Se le entierra en Colombia en 1951 con todos los honores institucionales. Distintas instituciones le dedican variados homenajes y el CILEAC recibe notas de pésame de distinguidos intelectuales, entre ellos de Ciriaco Pérez Bustamante, director del Instituto “González Fernández de Oviedo” (Pérez Bustamante 1953: 252). Su obra la continúa el Instituto Colombiano de Antropología, cuyo primer director es Paul Rivet. El CILEAC, en cambio, y a pesar de seguir funcionando muchos años después, apenas subsiste dada la falta de liderazgo y la escasez de recursos (Rubí 1953: 33; Ruiz Lara 1986: 119, 121, 128, 130).

Podemos afirmar que Marcelino de Castellví es, junto con Lucas Espinosa, uno de los primeros antropólogos de campo español, pues se dedica al estudio de la realidad indígena del sur colombiano desde el propio terreno. Castellví lleva a cabo aportaciones en distintas áreas relativas a la antropología cultural, entre las cuales destacan sus investigaciones lingüísticas, llegando a gozar de un relativo prestigio a nivel internacional.

Lucas Espinosa: filólogo agustino

Otro de los primeros antropólogos que tienen un contacto directo con los indígenas americanos es el P. Lucas Espinosa, misionero y lingüista agustino que trabaja en la zona de la Amazonía peruana. A pesar de tener menos influencia que Castellví realiza trabajos igualmente importantes, sobre todo si tenemos en cuenta que escribe la primera obra etnográfica de campo en América, siendo el primer investigador español moderno que se ocupa de los indios tupí (1935) (Ochoa 2002: 185).

Espinosa nace el 18 de octubre de 1895 en el pueblo de Villabasta de Valdavia (Palencia). El mayor de dos hermanos, es hijo de Nicomedes Espinosa Rodríguez y de Nicolasa Pérez Fontecha. Como en el caso de Castellví, Espinosa destaca desde su niñez como estudiante, por lo que es enviado al pueblo de Barriosuso, también en la provincia de Palencia, para completar sus estudios. Tras finalizar sus estudios de secundaria, pasa a cursar Filosofía en

Valladolid, después de lo cual realiza estudios en teología. El 27 de junio de 1920 es ordenado sacerdote y en noviembre de ese mismo año es enviado a la Misión Agustiniiana de San León del Amazonas en Iquitos, donde permanece los siguientes dieciocho años dedicándose, entre otras cosas, al estudio de las lenguas indígenas de la zona. Deja la zona junto con un compañero, de modo precipitado, a causa de lo que él denomina “un falso informe”, hecho que tiene lugar en 1938, durante el gobierno del general Óscar Benavides (1933-1939) (Espinosa 1967; 1969; Ruiz Lara 1986: 62-63).

Teniendo en cuenta que Iquitos es la localidad que sirve de campo base a la Expedición Iglesias, no es de extrañar que Espinosa sea “agregado”, junto con Castellví, como investigador de la subsección lingüística –dentro de aquella denominada Antropogeográfica– de la expedición al Amazonas. Gracias a su colaboración con Iglesias, el patronato de la expedición financia la publicación de su primera obra importante, *Los Tupí el oriente peruano. Estudio lingüístico y etnográfico* (1935). En el prólogo a esta primera obra de antropología de campo española, Espinosa agradece especialmente a Iglesias la oportunidad de publicar, así como a Navarro Tomás, profesor de fonética en la Universidad Central de Madrid, y a los agustinos Pedro M. Vélez y Agustín J. Barreiro²⁷⁸. El investigador palentino deja claro que se distingue como investigador de meros “turistas”; resulta sorprendente, sin embargo, que haga uso de “intérpretes” para llevar a cabo sus proyectos. Como él mismo confirma, su obra no pretende agotar el tema, sino “marcar un rumbo” en el estudio lingüístico de estas gentes (Espinosa 1935: 5-7).

La obra cuenta con investigaciones de campo realizadas por Espinosa con indígenas omaguas y cocamas –que integran la categoría más amplia de tupí-guaraníes– del Amazonas peruano, y se divide en tres partes: una lingüística (Espinosa 1935: 13-78), otra etnográfica (Espinosa 1935: 81-140) y una tercera con una serie de apéndices (Espinosa 1935: 155-191). Como afirma Ángel Rosenblat, el investigador palentino trabaja con la “materia viva del indio”, gran avance para la antropología cultural española, llegando a corregir errores

²⁷⁸ Es relevante señalar que existe una importante tradición filológica entre los misioneros agustinos de América (Ruiz Lara 1986: 43).

comunes en lo relativo a la estructura gramatical de estas lenguas. Nuestro autor, por ejemplo, demuestra que la “ü” y la “ö” no se encuentran en las lenguas cocama y omagua. Estudiando la filología de estos pueblos, el fraile agustino analiza la “construcción verbal e ideológica del indio” tupí (Rosenblat 1935b: 154-155), una labor especialmente valiosa si tenemos en cuenta que a la altura de 1935 las creencias y costumbres de estas gentes sobrellevan un proceso de plena descomposición fruto de la influencia “occidental” (Rosenblat 1935b: 156). La obra de Espinosa recibe una elogiosa crítica también del P. Constantino Bayle, vinculado al grupo de colaboradores de la *Revista de Indias*, en cuyas páginas habla de este texto como de una “preciosa y reciente monografía” (Bayle 1940).

Vemos en esta interpretación aspectos modernos que hacen del lenguaje el elemento clave para la comprensión del universo simbólico de representación en que vive inmerso un colectivo culturalmente diferenciado de indios americanos. No obstante, a pesar de que Espinosa fundamente sus investigaciones en experiencias de campo, parte de la información que emplea está tomada de otros autores, algunos de ellos extranjeros. Debemos decir, sin embargo, que la bibliografía aportada por Espinosa al inicio del libro es realmente breve (Espinosa 1935: 9-10). Aparte de una sección lingüística, la obra cuenta con una importante parte etnográfica que pretende dar muestra de las formas de vida que tienen estas tribus. Trata temas de alimentación, vivienda, sociedad doméstica y religiosidad, entre otros, descripción que sirve a modo de complemento a sus estudios lingüísticos. Es esta publicación la primera obra etnográfica moderna sobre América realizada por un español que no esté basada íntegramente en datos bibliográficos.

Gracias a esta publicación, integrada en el proyecto de la expedición Iglesias al Amazonas, Espinosa establece algunos contactos con americanistas españoles, además de quedar vinculado a Marcelino de Castellví, con el que colabora más adelante. Lo cierto es que es precisamente Castellví el que pone al fraile agustino en contacto con diversas instituciones y personas, como puede ser el director del entonces Museo Nacional de Etnología, José Pérez de

Barradas, que tiene mucha influencia en su posterior carrera como etnólogo²⁷⁹. Por otra parte, el investigador chileno Ángel Rosenblat, estudiante de la Cátedra Cartagena y colaborador de la revista *Tierra Firme*, se interesa por los trabajos de Espinosa, algo natural si tenemos en cuenta que una de sus áreas de especialización es precisamente la lingüística americanista (Espinosa 1955: 8; López-Ocón 2008: 330). Gracias a este reconocimiento, Espinosa se hace un nombre entre algunos de los americanistas españoles. La relación más fructífera establecida por el fraile agustino en este periodo es la que mantiene con Pérez de Barradas, gracias al cual publica distintos artículos y obras de etnología americana.

A partir de los años cincuenta la relación entre ambos investigadores se torna más fértil. El año 1953 es especialmente relevante en este sentido. En el tomo 8 de la revista *Antropología y Etnología*, de ese mismo año, Barradas publica un artículo de Espinosa: "Tupis y Tapuyos. Las Amazonas y el río de las Amazonas" (Ortiz y Sánchez 1994: 81). En éste, Espinosa rebate la postura del P. Constantino Tastevin, que considera a los tupis y tapuyos como una misma tribu. Específicamente, hace uso de análisis filológicos para probar la teoría mayormente aceptada que hace de los tupis una nueva tribu, más avanzada que los tapuyos (Espinosa 1953b: 9, 13). Por otra parte, discute el origen de las Amazonas, basado en informaciones que hablan, en la época de la conquista, de las legendarias mujeres guerreras. Como ya hace en su obra sobre *LosTupí del oriente de peruano* (1935), habla Espinosa de la palabra "amwatsuinia" para referir a un río descubierto por Francisco de Orellana (1511-1546). Sería el uso de la palabra, junto con informaciones aportadas a los conquistadores del Perú sobre mujeres guerreras, lo que crearía la asociación con las Amazonas de la mitología griega (Espinosa 1953b: 81-82).

²⁷⁹ El museo pasa a llamarse de etnología para reflejar un cambio: según el discurso franquista la misión del museo consiste ahora en "fomentar el orgullo de ser español por el conocimiento y divulgación de nuestro Imperio [...] y lograr el reconocimiento de muchos países -especialmente de los americanos- de que gracias a los navegantes, conquistadores, colonizadores y misioneros españoles han sido incorporados al mundo civilizado" (citado Romero de Tejada 1977: 296); intenciones con las que el P. Castellví se siente una especial identificación, como hemos podido comprobar al leer el contenido de una de sus cartas a Barradas (Castellví 1939: 1-2).

En este mismo año Espinosa envía a Barradas las pruebas para imprenta de su futura obra *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano* (1955) (Espinosa 1953a), obra programada en varios volúmenes de los cuales sólo es publicado el primero. La materialización de este proyecto editorial “se debe al favor del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, el cual, por medio del Patronato ‘Santiago Ramón y Cajal’, con fecha 25 de abril de 1949, tuvo bien nombrarme colaborador numerario del Instituto ‘Bernardino de Sahagún’ de Antropología y Etnología, a propuesta de su Director don José Pérez de Barradas”. Espinosa conoce a Barradas a través de Castellví (Espinosa 1955: 8).

Para esta obra pide “un breve preliminar de presentación, indicando el contenido general y el mérito que pueda tener”. El libro se divide en tres partes que tratan sobre distintas tribus: piojés, kotos u orejones y yameos. Cada sección contiene elementos históricos, geográficos, lingüísticos y etnográficos. Como él mismo señala, la obra tiene una fuerte dimensión histórico-cultural, realizando extensas transcripciones de crónicas históricas propias del siglo XVII y XVIII que expliquen la realidad cultural de algunos de los pueblos del Amazonas antes mencionado. De hecho, fundamenta sus tesis en textos ajenos, muchos de ellos pertenecientes a cronistas, algo que vemos en varias de sus publicaciones (Espinosa 1935; 1955; 1953b; 1960). Por otra parte, aporta una teoría propia de agrupación o clasificación lingüística, que denomina “Clasificación Pai”. Contribuye también con una “[t]eoría especial” sobre el modo de expresar las ideas relativas a “ser y estar” en esta área cultural. Además toca temas de interés botánico de las plantas. En carta personal hace referencia a Hipólito Ruiz (1754-1816) y a José Pavón (1754-1840), botánicos españoles que trabajaron en Chile y Perú (1777-1788). Espinosa interpreta y traduce “al castellano por primera vez” la lengua yame y masamae.

Como ocurre en el caso de Castellví, trata de dar a conocer su obra, algo que pretende lograr con el apoyo de Pérez e Barradas, dada la situación privilegiada de éste último. Espinosa expone su intención de que Barradas recomiende su nuevo libro –publicado por el CSIC, como ya hemos visto– a misiones americanas para darle un uso práctico (Espinosa 1954; 1955: 7-9). Este libro, como muchas de las obras y artículos publicados por el IBS, tiene

escasa influencia, a pesar de ser significativa en el terreno antropológico americanista español de la época. Espinosa recibe una carta elogiosa de Luis Pericot –de cuya *América indígena* toma alguna cita– en relación con sus *Contribuciones* (Espinosa 1955: 73; 1968).

Como ya vimos, trabaja junto a Castellví en su *Propedéutica etnioglotológica y diccionario clasificador de las lenguas indoamericanas* (1958), de la cual realiza el último capítulo (Espinosa 1967-1968; Ruiz Lara 1986: 115-117). Esta obra técnica actualiza informaciones precedentes sobre los idiomas de la Gran Colombia –Venezuela, Panamá, Colombia y Ecuador– y supone un trabajo de ampliación del manual publicado por Castellví en 1934 (Castellví 1958: 9; Pineda 2005: 35); como la obra de 1934, está basado en publicaciones del Instituto Etnológico de París, aunque también toma informaciones de la obra de Cestmír Loukotka (1895-1966) "Klassifikation des Südamerikanischen Sprachen" (1944), además de aportar el estudio de algunas de las lenguas descubiertas por el propio Castellví y sus colaboradores (Espinosa 1955: 73-74). Por otra parte, a finales de los años sesenta Espinosa termina de redactar un "Breve diccionario analítico" del castellano al tupi del Perú (Espinosa 1969).

Espinosa logra, en última instancia, desarrollar una carrera como lingüista y etnógrafo a la que podría haber aspirado también Marcelino de Castellví en caso de haber vivido más años. Ambos entablan una amistad con Barradas, entonces director tanto del Museo Nacional de Etnología como del Instituto "Bernardino de Sahagún", por lo que logran publicar artículos y obras americanistas fundadas parcialmente en trabajos de campo. Sus trabajos, vinculados a una misma zona geográfica –entre las misiones de Caquetá e Iquitos hay una distancia aproximada de 534km–, suponen el primer trabajo antropológico de campo moderno realizado por investigadores españoles en tierras americanas. Espinosa, junto a otros lingüistas como Agustín Barreiro y Pedro Fabo, lleva a cabo aportaciones al conocimiento de las lenguas indígenas de los Llanos, Orinoco y Amazonas –Espinosa trabaja en la zona del Aamazonas únicamente (Campo 1979: 73)–. Sin embargo, al quedar vinculado, junto con Castellví, a la figura de Pérez de Barradas, tradición ajena a la antropología americanista de la Universidad Central dirigida por Ballesteros, su figura ha sido relegada a un segundo plano. Aun así, y a pesar de la politización que en muchos casos

desprenden los trabajos vinculados al IBS, es factible hallar en su seno proyectos significativos para la historia de la antropología americanista española.

CAPÍTULO 5.

ANTROPÓLOGOS EN EL EXILIO. UN VIRAJE INTELLECTUAL E IDEOLÓGICO: JUAN COMAS CAMPS Y ÁNGEL PALERM

En esta sección no trataremos de dar una descripción pormenorizada de la experiencia de los antropólogos “transterrados” —empleando el neologismo de José Gaos—, sino que vamos a poner de relieve la importancia que estos intelectuales tienen a la hora de modernizar la antropología americanista española. Son estos los que adoptan un enfoque plenamente actualizado, en sintonía con las teorías más avanzadas de la antropología internacional. Un síntoma inequívoco de la nueva dirección tomada se manifiesta en la polémica entablada entre el antropólogo exiliado Juan Comas y José Pérez de Barradas, que sirve para enfatizar la contradicción entre una ciencia liberal y otra vinculada a un estado autoritario anclado en el pasado. Si Comas adopta una actitud “subjetivista” que enfatiza la experiencia del “otro”, Barradas adopta un enfoque “objetivista” que proyecta los intereses propios (nacionales) en ámbitos como la historia y la antropología; dos actitudes que representan el futuro y el pasado de la antropología en este momento histórico concreto.

Es digno de resaltar que, además, son los antropólogos exiliados, junto con instituciones y empresas americanas (Escuela Nacional de Antropología de Historia y Fondo de Cultura Económica), los que sirven de fundamento a la “nueva antropología” americanista —y no americanista— española. Estas personas e instituciones son las que introducen en España “novedosas” ideas y sirven para institucionalizar una “nueva antropología” de derecho propio. Al analizar el exilio queremos poner de relieve la nueva dirección tomada por la antropología española, como germen de las nuevas posiciones que adoptan los antropólogos americanistas españoles en los últimos años del franquismo; un enfoque que se perpetúa en el tiempo, no sólo en España sino también en América. Los exiliados se caracterizan por posiciones eminentemente modernas (Abellán y Monclús 1989b: 178), frente al planteamiento conservador dominante en España durante el franquismo.

ANTROPÓLOGOS EXILIADOS EN AMÉRICA

Las consecuencias que la Guerra Civil Española tuvo para la ciencia española han sido interpretadas como catastróficas por distintos historiadores (López-Ocón 2003; Otero 2006). Al mismo tiempo, la migración forzada de muchos de éstos a países de América Latina supone un importante avance para los países de acogida. Leoncio López-Ocón, por ejemplo, equipara las aportaciones de científicos españoles al ámbito latinoamericano con “la contribución de los científicos judíos a los Estados Unidos”, tras escapar de la persecución nazi (López-Ocón 2003: 381). Lo cierto es que muchos de los investigadores que emigran a estos países de acogida son nombres que tienen un importante impacto en la ciencia a nivel internacional. En el caso concreto de la antropología, estos intelectuales adoptan un enfoque decididamente más moderno que el predominante dentro del territorio nacional (español), en el periodo que va de 1939 a 1964 aproximadamente.

Entre los antropólogos más importantes que trabajan en América tras el estallido de la guerra están Bosch Gimpera, Juan Comas Camps, Ángel Palerm (1917-1980) y Pedro Armillas (1914-1984), todos ellos exiliados por motivos políticos que pasan a desarrollar su carrera profesional en México²⁸⁰. Además de ellos, tenemos otros antropólogos de origen español que se forman o desempeñan trabajos antropológicos en México y Argentina, como Claudio Esteva Fabregat, Salvador Canals Frau (1893-1958) y Santiago Genovés (1923-2013)²⁸¹.

En esta sección prestaremos especial atención a Juan Comas y a Ángel Palerm por ser los que pertenecen a una coyuntura histórica que mejor representa los desarrollos posteriores de la disciplina. Sin embargo, la importancia que estos tienen en cuanto a futuros desarrollos se refiere, está más asociada a una actitud intelectual que a corrientes o escuelas antropológicas. Al contrario de lo que ocurre en España, donde hay una visión centralizada del

²⁸⁰ Dichos antropólogos son además los más importantes antropólogos españoles en la historia de la disciplina.

²⁸¹ Las ideas de Genovés tendrán mucha influencia en la antropología española, especialmente en la Universidad de Barcelona (Ortiz, comunicación personal, marzo 2013).

pensamiento antropológico, vinculada a una sola escuela antropológica, los españoles emigrados encarnan una pluralidad de corrientes antropológicas, a pesar de que todas las principales figuras comparten una especialización en la antropología física.

México es el país que mejor acoge a estos intelectuales, gracias a la buena disposición del presidente Lázaro Cárdenas (1895-1970) que facilita las cosas con la fundación de la Casa de España (López-Ocón 2003: 381), siendo Cárdenas un dirigente cuya política está estrechamente vinculada a la Revolución Mexicana de 1910. En este país, varios de estos antropólogos quedan vinculados a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en Ciudad de México, que pertenece al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), órgano creado en 1938 –un año antes de que finalice la Guerra Civil en España–. La nueva institución, fundada por Cárdenas, necesita de nuevos especialistas que sirvan al propósito de la misma, que consiste precisamente en preservar y difundir el patrimonio arqueológico, antropológico e histórico de México, medidas vinculadas a la creación de una identidad mexicana propia. Por otra parte, la institución pretende mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas (Cortadella 2003: LXXIV-LXXV; Gómez Izquierdo 2000), labor en la que van a participar activamente algunos de los antropólogos exiliados.

Como expatriados, estos antropólogos no dan muestras de la “ciencia patriótica” tan dominante en España en lo relativo al ámbito historiográfico y antropológico, como ya hemos visto. La posición de estos refleja un desarraigo con respecto a la patria, principalmente por el hecho de que no se pretende defender una serie de intereses que a estas alturas están asociados al régimen del general Franco, como la defensa de la conquista y colonización hispánica, preocupación fundamental para el IBS. Esta desvinculación con los intereses nacionales, entre los que se cuentan también los valores católicos, va a proporcionar a estos antropólogos una visión renovada y liberada de la ideología política constreñida del régimen franquista para alcanzar nuevos logros, más en línea con el desarrollo de la ciencia moderna internacional. En este caso, ni nacionalismo ni catolicismo van a interferir con los intereses científicos de estos investigadores.

JUAN COMAS CAMPS: ANTROPÓLOGO INDIGENISTA

Figura de importancia “mundial”, Juan Comas es un antropólogo realmente influyente tanto en su labor en la antropología física como en el del indigenismo. Como afirma Ascensión Hernández de León Portilla, su “obra, presente hoy en muchos países y en muchas lenguas, es sin duda una de las aportaciones más importantes que, desde el ámbito cultural hispano, se ha hecho a la ciencia antropológica universal” (Hernández 2003: 175).

Juan Comas Camps nace en Alayor, Menorca, en 1900, en el seno de una familia liberal, siendo su padre un maestro de escuela con ambiciones reformistas. Comas sigue sus pasos y a los 17 años obtiene el título de Maestro de Primera Enseñanza por la Escuela Normal de Palma (Hernández Mora 1979: 19; Rex 1980: 11). Posteriormente marcha a la Residencia de Estudiantes en Madrid donde convive con Lorca, Buñuel y Alberti, entre otros (A. Hernández 2003: 175; Pino 1978: 88-89). Estudia en la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio y en la Facultad de Biológicas (A. Hernández 2003: 175; Ortiz 1987: 72; Pino 1978: 89). En Madrid Comas tiene a Hoyos Sáinz como profesor, experiencia que le influye mucho en su carrera posterior –de hecho mantendrán una relación epistolar hasta el final de sus vidas (Ortiz, comunicación personal, marzo 2013)–, y colabora con Antón y Aranzadi en la sección de Antropología y Etnografía del Museo de Historia Natural, y en 1924 es nombrado conservador etnográfico del Museo Antropológico (Ortiz 1987: 72; Pino 1978: 89).

En 1927 se afilia al Partido Socialista Obrero Español (PSOE). Ese mismo año marcha becado por la JAE a Ginebra para asistir a unos cursos en el Instituto Rousseau. En esta institución convive con el psicólogo Jean Piaget (1896-1980) y el neurólogo Edouard Claparède (1873-1940). En este periodo se dedica a estudios en el terreno de la pedagogía y psicología infantil. Sin embargo, al presentarse Luis de Hoyos en Ginebra éste le pone en contacto con el gran antropólogo suizo Eugène Pittard (1867-1962) –entonces decano de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Ginebra (Hernández Mora 1979: 20) y especializado en aspectos de biología y prehistoria–, estableciéndose entre ambos una amistad que reorienta la carrera de Comas hacia el terreno antropológico. Comas habla de Pittard como de su “verdadero maestro en

Ciencias Antropológicas” (citado en Pino 1978: 90; Ortiz, comunicación personal, marzo 2013)²⁸².

Tras su vuelta, Comas, que entre otras cosas se especializa en temas pedagógicos, sigue el modelo de la Escuela Libre de Enseñanza (Pino 1978: 89). En este periodo recorre el territorio español como inspector de Primera Enseñanza y realiza sus primeros artículos en distintas publicaciones, entre ellas la *Revista de Pedagogía*, publicación en que su hermana es también redactora y de la que Comas es secretario durante cuatro años. En 1930 el antropólogo menorquín es presentado en la Sociedad Antropológica Española a la que acude con Eugène Pittard, que es nombrado miembro honorario por Barras de Aragón. Aquí conoce a antropólogos “nacionales” como Santa-Olalla y Pérez de Barradas (*ABC* 1930: 23; Pino 1978: 91-92). También ese mismo año presenta a la Sociedad Española de Antropología su trabajo “La inteligencia, ¿guarda relación con la morfología externa?”, realizado previamente en Ginebra bajo la supervisión de Pittard (*Madrid Científico* 1930: 6).

Un año después Comas participa activamente en el programa de la II República, llegando a ser electo concejal del Ayuntamiento de Lugo. En 1936 Comas participa en la defensa de la capital, trabajando en la Dirección General de Primera Enseñanza. En este momento radicaliza su posición afiliándose al Partido Comunista (A. Hernández 2003: 175-176; Pino 1978: 89; Rex 1980: 12). Al complicarse la situación para el bando republicano, en 1939 decide escapar a Francia, desde donde pasa a Suiza –nación tradicionalmente neutral– con el propósito de terminar su tesis con Pittard. Pocos meses después presenta su *Contribution a l'étude du mètopisme*, aunque obtiene su título de doctor en Ciencias Antropológicas en junio de 1942. Decide pasar a México, donde hay una importante presencia de españoles republicanos, y en octubre de 1939 desembarca en Veracruz, a donde llega desde Holanda (A. Hernández 2003: 176; Hernández Mora 1979: 22; León-Portilla 1980: 38).

²⁸² En el año 1943 Pittard ofrece a Comas hacerse cargo de su cátedra en la Universidad de Ginebra (*ABC* 1930: 23; A. Hernández 2003: 175), lo cual da a entender el estatus intelectual que posee Comas en los años cuarenta

Tras su llegada a México tiene noticia del pacto germano-soviético, entre Hitler y Stalin, lo que le lleva a abandonar el Partido Comunista. Su país de acogida abre todo un abanico de posibilidades al investigador español que, con sus riquezas arqueológicas y antropológicas y junto con la reciente fundación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1938) –ubicada en la antigua Casa de la Moneda (Romano 1980: 16)–, le permite aplicar sus conocimientos en su área de especialización. Aquí dedica su carrera a aspectos “morfológicos, biológicos y culturales del hombre americano” (A. Hernández 2003: 176).

Lo cierto es que muchos de los antropólogos exiliados encuentran en México un terreno idóneo para sus investigaciones, entre otras razones, porque la antropología está institucionalmente mucho más avanzada allí, y cuenta desde 1911 con una importante actividad vinculada a los estudios del gran antropólogo Franz Boas (Pino 1978: 62). Una vez establecido en el país, Comas trabaja en la Escuela Normal de Pachuca (Hidalgo) y codirige la revista *Educación y Cultura* en 1940. En 1940-1943 es contratado como antropólogo físico por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, pasando a ser profesor-fundador de la Escuela Nacional de Antropología, donde trabaja hasta su jubilación en 1975 y donde se convierte en uno de los grandes maestros de antropología física en México (A. Hernández 1989: 177; Ortiz, comunicación personal, marzo 2013).

Dados sus intereses relativos a la educación, Comas es enviado a la Conferencia sobre la Personalidad del Niño Indígena en Chicago, celebrada en marzo de 1943. Esta participación la realiza como representante del Instituto Indigenista Interamericano –al que pertenece desde 1942 (Ortiz, comunicación personal, marzo 2013; Ortiz y Sánchez 1994: 210)–, del que pasa a ser secretario en 1949, función que ejerce hasta 1955 (Medina 1998: 175). Este cambio de rumbo –el estudio del indio americano desde la perspectiva y los intereses de éste (un movimiento que tiene en Las Casas su principal precursor)– es fundamental en su carrera y es la primera muestra de un enfoque que condiciona, en gran medida, trabajos antropológicos de otros americanistas españoles en el porvenir.

En esta institución trabaja junto a Manuel Gamio (1883-1960), antropólogo y arqueólogo mexicano, líder del movimiento indigenista (A. Hernández 2003:

177; Pino 1978: 92-93), figura de enorme relevancia internacional y “padre” de la antropología mexicana moderna. Gamio se forma primero en arqueología y antropología en el Museo Nacional de México de 1906 a 1908 y luego en la Universidad de Columbia de 1909 a 1911, bajo la tutela de Franz Boas, del que adopta su enfoque antropológico y su disposición a luchar contra los prejuicios raciales. En 1921 se convierte en el primer antropólogo mexicano en graduarse como doctor en los EE UU. Su influencia es decisiva en la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Escuela de Antropología, el Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Nacional Indigenista (A. Hernández 1989: 164; Marzal 1998: 418; Pino 1978: 62, 100). Las ideas indigenistas y antirracistas de Gamio y Comas tienen amplia difusión en EE UU (Pino 1978: 103), donde, ya a principios de los sesenta, departamentos de antropología tan prestigiosos como el de Chicago aceptan muchas de las tesis del indigenismo. No obstante, la etapa de 1940 a 1950 es un periodo difícil para el indigenismo mexicano, sobre todo “una vez pasada la euforia nacionalista del régimen de Lázaro Cárdenas” (Medina 1998: 175). El “selecto grupo” de indigenistas al que Comas pertenece está conformado además por Pablo Martínez del Río (1892-1963), Miguel Othón de Mendizábal (1890-1945), Alfonso Caso (1896-1970) y Aguirre Beltrán (1908-1996) (Gómez Izquierdo 2000), ocupándose nuestro autor de organizar varios de los Congresos Indigenistas Interamericanos que tienen lugar en esta época (Medina 1980: 30). En su labor científico-indigenista, Comas se ocupa sobre todo de tres aspectos: el estudio de morfologías biológicas de las poblaciones indígenas americanas, el papel de las culturas indígenas en el contexto de sus contribuciones a la cultura universal, y la defensa del indígena americano frente a la opresión y a la injusticia en sus diferentes matices de conquista, expoliación y genocidio” (Esteve 1979: 31).

Comas se ve ahora inmerso en un contexto intelectual e ideológico que le permite, además, perseguir una de sus vocaciones políticas más acuciantes: la lucha contra el racismo. En 1941 dicta la conferencia “¿Existe una raza judía?” (A. Hernández 2003: 177), donde cuestiona la existencia de dicha raza, al igual que Boas y algunos miembros de su “escuela” habían hecho anteriormente, negando realidad biológica al concepto de raza (Boas 1965: 56) –con el propósito de luchar contra el racismo–, considerado por ellos una “construcción

social” (Boas 1940; Herskovits 1968; Palerm 1980a: 23)²⁸³. Comas se inicia aquí en su función de antropólogo verdaderamente moderno que sigue la estela de la “escuela boasiana” para desenmascarar los mitos del poder, función que, como ya veremos, es esencial en la labor antropológica del siglo XX a nivel mundial²⁸⁴. Comas trata pues de “des-objetivizar” proyecciones conceptuales “petrificadas” que no son más que constructos ideológicos (subjetivos) del poder. En este sentido, podemos hablar de Comas como del *primer americanista español asociado a una “nueva antropología”, ya desvinculada del colonialismo clásico*²⁸⁵; una labor que fundamenta en una ciencia que pretende neutralizar actitudes irracionales a través del conocimiento. En este sentido destaca *El racismo ante la ciencia moderna* (1952), que pone de relieve su pertenencia a una tradición ilustrada progresista enemiga de “mitos” fijados irracionalmente.

Por otra parte, Comas acepta la noción de subjetividad proclamada por Kant (Pereznieta 1980), que hace del sujeto la fuente del conocimiento, un conocimiento “imperfecto” en cuanto que está mediado por el aparato cognoscitivo humano. La “realidad” es siempre el resultado de una mediación que viene determinada por nuestros sentidos y herramientas de conocimiento. De ello se sigue que un conocimiento “en sí” resulta inalcanzable. De este modo, Comas prescinde de enfoques absolutos y universalistas vinculados al pensamiento cristiano, tan presentes en el objetivismo de un Ballesteros, por ejemplo. Como luego veremos, esta subjetividad kantiana es, en gran medida, fuente de interpretaciones relativistas de la cultura presentes en importantes antropólogos como Franz Boas; es un relativismo que sirve de fundamento a

²⁸³ Encontramos ideas similares ya en Johann G. Herder (1744-1803) (Palerm 1987b: 54).

²⁸⁴ En este sentido es interesante una pequeña obra publicada por Comas llamada *Los mitos raciales* (1951) donde, al igual que hacen muchos miembros de la “escuela boasiana” – antropólogos que aparecen citados en la bibliografía del texto (Comas 1951b: 52)–, pretende desbancar “mitos” generalizados sobre las razas; “mitos” elaborados por la antropología llamada “nórdica”. La obra tiene semejanzas, por ejemplo, con *The Mind of Primitive Man* (1911) de Franz Boas y el libro de Herskovits *The Myth of the Negro Past* (1941) (Herskovits 1958), siendo uno de los apartados del texto de Comas referido al “mito negro” (Comas 1951b: 20-28). A mi juicio, Comas comparte con la escuela boasiana la pretensión de llevar a cabo una “antropología aplicada” para la transformación de la realidad social (Alcina 1988: 45), además de adoptar el concepto boasiano de cultura (Aguirre 1980: 25; Esteva 1979: 38).

²⁸⁵ Tendencia que se implanta en la península a partir de 1965 (Rebok 1996: 93).

muchas de las interpretaciones antropológicas que se suceden con posterioridad.

En México Comas imparte clase en la Escuela Nacional de Antropología, en la Normal Superior de México y en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional. En estas instituciones Comas cuenta con alumnos diversos, formando a toda una generación de antropólogos físicos y realizando importantes aportaciones al americanismo (A. Hernández 1989: 167; Jiménez Núñez 1979). Por otra parte, Comas trabaja como director o editor de publicaciones como los *Anales de Antropología*, convirtiéndose además en jefe de la Sección de Antropología del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM en 1964. Al final de su carrera, Comas es nombrado profesor emérito de la UNAM, doctor *honoris causa* de varias universidades y miembro de distinguidas sociedades científicas; entre ellas, la American Association of Physical Anthropology y la Société de Biometrie Humaine. En 1969 la Wenner Green Foundation instituye el premio *Juan Comas* al mejor trabajo realizado por estudiantes de antropología. Finalmente, en 1978 el propio Comas recibe el premio *Malinowski* y es nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad Complutense de Madrid (Gómez Izquierdo 2000; A. Hernández 2003: 177; Medina 1980: 34; Pino 1978: 96; Valls 1979: 28), un premio que no llega a recibir al morir inesperadamente poco antes de tomar el avión hacia la capital española (Hernández Mora 1979: 18).

La polémica entre Juan Comas y Pérez de Barradas (1949-1953)

Vamos a centrarnos ahora en la polémica establecida entre Juan Comas y Pérez de Barradas que resulta especialmente significativa por representar dos modelos antropológicos antagónicos –especialmente en su dimensión ideológica–. Este enfrentamiento es especialmente relevante por representar la lucha entre el pasado y el futuro de la antropología (americanista) española. Si Barradas refleja la “vieja” antropología colonialista, Comas personifica un modelo más científico e ilustrado alejado de intereses nacionalistas y partidistas, que sirve a planteamientos políticos de corte progresista.

La controversia surge con una crítica del *Manual de Antropología* (1946) de Barradas que escribe Comas en las páginas de la revista *Ciencia* y en *Actas* y

Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria a lo largo del año 1949. Posteriormente, en 1951, se publican tres artículos en *América Indígena* en los que Comas critica la obra *El protector de indios* (1945), del P. Constantino Bayle, y la ya mencionada *Los mestizos de América* (1948), de Pérez de Barradas (Villarías-Robles 1998: 243).

La primera crítica de Comas al *Manual* se basa fundamentalmente en la supuesta “unidad racial” de España a la que Barradas también hace alusión en *Los mestizos de América* (Pérez de Barradas 1976: 53). Comas, al contrario, afirma que España es un terreno en el que la mezcla entre tipos raciales es algo común, especialmente “desde el paleolítico hasta el siglo VIII” como producto de las diversas invasiones de la región (Comas 1951a: 3; Pino 1978: 102; Villarías-Robles 1998: 244). Como vemos, el primer punto a dirimir consiste en una recreación de la vieja controversia mantenida en su momento entre Bosch Gimpera y Santa-Olalla, uno defendiendo la pluralidad cultural de la península, mientras el otro hace del territorio un “área cultural” unitaria desde tiempos prehistóricos²⁸⁶; se critica además la teoría de la evolución tal y como es expuesta por Barradas, ajustada a los criterios aceptables por el cristianismo del régimen franquista (Comas 1951a: 3)²⁸⁷.

El segundo aspecto de la controversia está vinculado a la imagen del indio americano al que Comas defiende de la evaluación negativa que de él hacen tanto Bayle como Barradas. Según éste último, el proceso de “civilización” (aculturación) llevado a cabo por España en América tiene mérito por el hecho de que los nativos mejoran su nivel de vida y sus costumbres gracias a él. Si Barradas considera que el indio es vago y es consumidor de alcohol y estupefacientes, Comas afirma que muchos de dichos comportamientos tienen lugar tras la conquista y que responden a la desmotivación y desesperación

²⁸⁶ La naturaleza ideológica de su disputa queda de manifiesto por el hecho de que, en última instancia, en lo que respecta a su formación antropológica española, tanto Comas como Barradas se forman en la escuela de Manuel Antón. Por lo menos no se trata de una típica disputa entre especialistas en disciplinas distintas que chocan en cuanto a sus planteamientos científicos y conceptuales se refiere.

²⁸⁷ Comas publicará en 1957 su propio *Manual de Antropología Física* que cuenta con varias ediciones y que fue traducida al inglés a los tres años de su publicación para servir como libro de texto y que recibe (Pino 1978: 104-105).

procuradas por un estado de subyugación tal y como aquel en el que se ve inmerso este colectivo. Por otra parte, pone de manifiesto los grandes avances técnicos alcanzados por las “altas civilizaciones” de la “América intertropical”, avances en el campo de la metalurgia, la medicina, los tejidos, la ingeniería agrícola y las bellas artes, entre otras (Villarías-Robles 1998: 247). En lugar de defender la acción colonial, a lo largo de su carrera Comas escribe artículos diametralmente opuestos a muchas de las obras americanistas españolas posteriores al 98. Es así, por ejemplo, con “Principales contribuciones indígenas precolombinas a la cultura universal” (1956) (Ortiz y Sánchez 1994: 212).

Respecto a la evangelización llevada a cabo por los españoles, como instrumento de aculturación, cosecha, según Comas, resultados menos halagüeños de lo que cree Barradas. Una de las características de esta aculturación es el sincretismo, que sirve de testimonio a una aculturación en dos direcciones, donde la cultura surgida del choque entre ambos mundos toma elementos tanto indígenas como españoles. En este sentido la aculturación es comprendida en su acepción más moderna, lejos de una interpretación unilateral y unidireccional.

En cuanto a las acusaciones que Barradas hace del indigenismo como “anti-español”, Comas considera que esto no es así. De hecho, pone de relieve las aportaciones españolas al indigenismo, en el sentido de una crítica a la propia conducta que en otras potencias coloniales era impensable²⁸⁸. Para ello hace suyas las palabras del hispanista Lewis Hanke (1905-1993) que afirma ser “eterna gloria de España haber permitido que unos hombres insistieran en que todas las acciones de España en América fuesen justas, y el haber escuchado sus voces en ocasiones” (citado en Villarías-Robles 1998: 248; L. Hanke 1988: 77).

En 1951, tanto Barradas como Manuel Ballesteros contestan a las duras críticas de Comas. Barradas tiene contacto con Ballesteros cuando éste último es secretario del Instituto “Fernández de Oviedo” (López-Ocón 2008: 321) y

²⁸⁸ De hecho, el indigenismo es una corriente que tiene alguna influencia también en España donde Manuel Ballesteros, entre otros centra su interés intelectual en las culturas de los nativos americanos; un indigenismo, por otra parte, que en nada ataca el colonialismo español y que se somete enteramente a los parámetros del régimen franquista entonces en el poder.

ambos aúnan fuerzas en este caso para hacer frente a las críticas del antropólogo exiliado²⁸⁹. Ballesteros pone en tela de juicio las intenciones “científicas” de la crítica de Comas, reprendiendo “el tono que los trabajos indigenistas adoptan” (citado en Villarías-Robles 1998: 249). Barradas sigue en esa misma línea sacando a relucir la intencionalidad política (no científica) de los argumentos de Comas.

Ese mismo año, Comas envía una carta a un ofendido Pérez de Barradas en la que asegura que la crítica a sus obras es “puramente científica” (Comas 1951a: 1). Esta carta tiene un tono irónico y aleccionador que pone de relieve las diferencias entre una América más liberal que la España del franquismo, en la que el libre debate se ve coartado por una política gubernamental autoritaria: “En América, dentro del campo antropológico se tiene –felizmente– un amplio espíritu comprensivo en cuanto a las críticas [...] Distinguimos muy bien entre lo particular y lo científico, y nunca pensamos que una crítica a nuestra obra es fruto de animadversión personal” (Comas 1951a: 2); una carta que, en definitiva, más que aplacar las iras de Barradas, lo que hace es avivar el fuego de la “animadversión personal” entre ambos.

Entre 1952 y 1953 se suceden los artículos en los que Comas defiende el indigenismo de la crítica tanto de Ballesteros como de Barradas, abogando por una integración del indígena similar a la que se da en países como Francia, Bélgica o España en los que conviven distintas lenguas en cierta armonía. En ese sentido, Comas rechaza la absorción plena del indígena si entendemos ésta como medio de anular la cultura de las minorías; las diferentes realidades inherentes a un país deben coexistir pacíficamente, manteniendo las identidades de cada cual. Es curioso que Comas tome como ejemplo a España, no sólo en este sentido, sino que junto con Barradas considera que la colonización

²⁸⁹ Curiosamente, Ballesteros avisa a Barradas en carta de junio de 1953 de las nuevas críticas vertidas por Comas contra ambos en las páginas de la *Revista de Indias* (Ballesteros Gaibrois 1953). Sin embargo, a pesar de esta negativa “toma de contacto” entre Ballesteros y Comas ambos acaban por entablar relaciones amistosas (Ballesteros Gaibrois 1979: 47-49), llegando Comas a publicar en la *Revista Española de Antropología Americana* (Comas 1970), fundada por Ballesteros y vinculada al entonces (1970) Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad Complutense de Madrid. Todo ello salvando las distancias entre los planteamientos políticos de ambos bandos, pues el rechazo de Comas al régimen es palpable (Ortiz, comunicación personal, marzo 2013).

española tiene también algo de ejemplar, lo que le aleja de ese sentimiento anti-español del que parecen acusarle tanto Ballesteros como Barradas. La controversia termina con el artículo de Comas “Razón de ser del movimiento indigenista” de 1953 en las páginas de *América Indígena* (Villarías-Robles 1998: 254-255).

Dicha controversia sirve para ejemplificar dos posturas divergentes en cuanto a la realidad americana se refiere, dos visiones sustentadas en ideologías políticas opuestas. Resulta del choque necesario entre dos concepciones distintas de la historia y de la ciencia. Las propuestas del americanismo surgido en España resultan inaceptables para muchos de los exiliados. Como relata Bosch Gimpera en carta a Pericot, “tenemos la impresión de que el americanismo en España es una cosa de propaganda” (Bosch 1949a: 266).

Este enfrentamiento representa, además, una ruptura en el pensamiento antropológico español, que inaugura una nueva posición frente al problema indígena. La polémica suscitada da muestras de una primera aproximación antropológica al problema del indio desde una perspectiva no colonial, algo que se convierte posteriormente en la norma de una disciplina que trata de desvincularse de los planteamientos nacionalistas hispánicos tradicionales. Las dos tendencias sirven para ejemplificar dos vertientes antagónicas que tienen una larga tradición en el ámbito científico: lo que el antropólogo exiliado Ángel Palerm denomina las tradiciones cesarista y platónica. El cesarismo científico vendría a legitimar los intereses del poder, mientras el platonismo científico (siempre desde la conceptualización establecida por Palerm) trataría de llevar a cabo reformas sociales desde una posición crítica frente al “statu quo” (Palerm 1987a: 265-266).

De este modo, podemos integrar la antropología de Comas –en sentido lato y a través de su vinculación con Gamio– en la tradición de la escuela boasiana, por su científicismo antirracista frente a “antropologías” preservadoras del “statu quo” colonial. Concebimos, por tanto, a Comas como uno de los primeros representantes de una antropología americanista española que sigue un programa moderno y científico que, como ocurre en el caso de la escuela

boasiana, pretende llevar a cabo transformaciones sociales a través del uso de las ciencias sociales. Aunque nunca podemos hablar de una ciencia “puramente objetiva”, la antropología, tal y como la concibe Comas, rechaza legitimar científicamente interpretaciones fomentadas desde el poder, si no que trata, críticamente, de transformar los hechos en pos de un mundo más justo e igualitario que mire por los intereses de los desposeídos.

ÁNGEL PALERM: EVOLUCIONISMO MULTILINEAL Y TRANSFORMACIÓN DE LA SOCIEDAD

Algo que resulta diferente en cuanto a los antropólogos del exilio se refiere –no sólo exiliados sino aquellos que por la época operan fuera de España– es que, al estar algo más aislados entre sí y al no pertenecer a una escuela nacional bien definida, tienen intereses diversos y sustentan sus ideas en planteamientos o escuelas científicas diferenciadas. Si Juan Comas es un antropólogo eminentemente físico cuyo pensamiento es integrado en el esquema indigenista, Salvador Canals está más vinculado al difusionismo de Graebner, diferencias visibles en los casos de otros antropólogos.

Como representante del evolucionismo multilineal anglosajón tenemos también a Ángel Palerm, investigador exiliado que hace carrera en la ENAH, especializándose en el estudio de la cultura mesoamericana.

Ángel Palerm Vich nace en Ibiza el 11 de septiembre de 1917, siendo vecino del barrio de la marina, lugar de encuentro de anarquistas, masones y comunistas, pero que también engloba a gente del clero y de otro tipo. Es el tercero de cuatro hermanos, en una familia de comerciantes. Palerm inicia sus estudios en 1928, en una época en que los métodos de enseñanza de Johann H. Pestalozzi (1746-1827) y María Montessori (1870-1952) están muy en boga, interesándose por la historia desde una temprana edad. En su juventud se convierte en líder anarquista –forma parte de la CNT, de FUE (Federación Universitaria Española), FAI (Federación Anarquista Ibérica) y la APEI (Asociación Profesional de Estudiantes Ibicencos)– y luego comunista, filiación ésta última que corresponde a la etapa de la Guerra Civil (Fábregas 1997: 15, 18; García Acosta 2000: 14-15; Trias 2000: 211, 213).

Tras participar en la guerra de la mano del bando republicano, donde lucha en la batalla del Ebro y en la defensa de Cataluña llegando a ser comandante en una brigada internacional, y tras pasar por un campo de concentración francés, Palerm llega a México en junio de 1939 como exiliado, a la edad de 22 años (Fábregas 1997: 19; García Acosta 2000: 14-15). En 1936 había empezado la carrera de Historia bajo la tutela de Bosch Gimpera, unos estudios que quedan interrumpidos por la guerra. Tras algunos problemas para estudiar en su país de acogida, entra en la Escuela Superior en 1947 donde estudia sin estar propiamente inscrito, siendo ésta una experiencia que le deja un amargo sabor de boca (Fábregas 1997: 25). Desde su llegada Palerm se interesa por el Altiplano mexicano (valle de México), un interés que permanecerá durante el resto de su carrera.

En cuanto a sus vinculaciones políticas, a pesar de seguir vinculado al PCE, acaba por ser expulsado (Fábregas 1997: 21), una situación algo similar a la experimentada por Comas, como ya hemos visto. Gracias a la recomendación de Bosch Gimpera y de Rafael García Granados (1893-1956) es aceptado para cursar Historia en la UNAM. Por esta época es influido, entre otros, por el prehistoriador Pablo Martínez del Río (1892-1963) –miembro del plantel universitario y director de la ENAH– y su obra *Orígenes del hombre americano* (1936) (Fábregas 1997: 27; García Acosta 2000: 15), siendo precisamente a través de Martínez del Río que Palerm se interesa por la antropología. En cuanto a la influencia de su obra, el antropólogo español habla de Martínez del Río como de su "gran mentor" (Fábregas 1997: 28). Su nuevo interés por la antropología le lleva a estudiar en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1948, donde, entre otras cosas, surge su interés en analizar la disciplina también desde una perspectiva histórica (Palerm 1987a: 9), interés que más adelante le llevará a escribir su *Historia de la Etnología* (1974) en tres volúmenes (Melville 2000: 24).

Por entonces la ENAH se convierte en un centro mundial para el estudio de la antropología. La institución está fuertemente influida por la antropología estadounidense. De hecho, su plan de estudios está basado en la concepción que Boas tiene de la disciplina, que pretende llevar a cabo una formación del antropólogo de modo integral (Fábregas 1997: 33; Stocking 1974: 14).

Palerm destaca como estudiante junto a Claudio Esteva, que luego llega a convertirse en el “padre” de la antropología moderna en España. Palerm realiza en 1951 un estudio sobre agricultura mesoamericana: “El regadío en Mesoamérica y la revolución urbana”, temática que revela la influencia del arqueólogo y antropólogo exiliado Pedro Armillas, gran impulsor de los estudios sobre agricultura en el área maya. En su tesis “Las bases agrícolas de la civilización urbana en Mesoamérica” Palerm aplica ideas propias del evolucionismo multilineal, postura conceptual que se debe en gran parte a la influencia de Karl W. Wittfogel (1896-1988) (Fábregas 1997: 34-35, 39; García Acosta 2000: 15)²⁹⁰.

Como ya hemos visto, Pedro Armillas le influye decisivamente. Armillas es un arqueólogo interesado en las ideas de V. Gordon Childe (1892-1957) que dedica su carrera a estudiar el Valle de México aplicando ideas marxistas, ecológico-culturales y evolucionistas. Su propuesta marxista, también seguida por Palerm, plantea y estudia la importancia de la “realidad material” en el desarrollo de toda sociedad; es por ello que tanto Armillas como Palerm estudian el papel de la agricultura como sustento material de las sociedades mayas. Armillas, en última instancia, es un antropólogo integral en el sentido boasiano antes referido (Fábregas 1997: 36-37; Wolf 1981: 612); de hecho, puede ser considerado como el primer arqueólogo-antropólogo del americanismo español, en la línea que, más adelante, seguirán José Alcina Franch y Miguel Rivera Dorado, entre otros. Armillas establece vínculos con los tzeltales a lo largo de su carrera y realiza excavaciones en Teotihuacán en los cuarenta, siendo considerado “uno de los arqueólogos más destacados del siglo XX” (Fábregas 1997: 34).

También repercute en su carrera profesional su asociación con la antropóloga estadounidense Isabel Kelly (1906-1983), perteneciente a la tradición boasiana e influida decisivamente por Alfred L. Kroeber (1876-1960) –

²⁹⁰ Esteva presenta su tesis en 1955. Ésta es la tesis nº 35 mientras la de Palerm (1953) es la nº 33 (Fábregas 1997: 39). Esteva Fabregat transplantará a España a mediados de los años sesenta el plantemiento boasiano que busca la formación íntegra del antropólogo, especialmente a través de la Escuela de Antropología de Madrid, como ya veremos (Esteva, comunicación personal, mayo 2014; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013).

posturas intelectuales que Palerm llegará a rechazar enérgicamente en su madurez, aunque son parte importante de su formación intelectual—. Palerm será asistente de investigación de la profesora americana durante una investigación sobre los totonacos financiada por la Smithsonian Institution. Julian H. Steward (1902-1972) es por aquel entonces el responsable del Instituto de Antropología Social del Smithsonian, siendo padre del evolucionismo multilineal y estando interesado en interpretaciones de corte marxista, hecho que tiene mucha importancia en la posterior dirección que toma la carrera de Palerm. Aun así, todo este trabajo se realiza siguiendo el concepto boasiano de la antropología que tanto repercute en la constitución de la ENAH.

La participación de Palerm en estos trabajos es tal que aparece junto a Kelly como coautor de la obra final publicada: *The Tajin Totonac* (1952) (Fábregas 1997: 37-38; García Acosta 2000: 16; Palerm 1980a: 18; Trias 2000: 212, 214; Wolf 1981: 612), un trabajo de campo americanista vinculado a una de las más importantes instituciones a nivel mundial en cuanto a antropología se refiere e hito en la historia de la antropología americanista española. Sin embargo, la aportación de Palerm se centra principalmente en la sección histórica de la obra (Melville 2000: 36). Con este trabajo Palerm publica un importante texto antes de ser doctor, hecho que, por otra parte, le permite gozar de cierto renombre a partir de entonces.

En este momento se da un hecho que le lleva a emigrar a EE UU. Durante la celebración de una mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología en Veracruz (1951) tiene lugar un conflicto con el arqueólogo mexicano Alfonso Caso (1896-1970). Pedro Armillas también entra a discutir con Caso durante este evento, en lo relativo a “los orígenes y bases de la civilización en Mesoamérica”, un tema muy sensible en lo referente a la identidad nacional. Tras esta disputa, tanto Armillas como Palerm abandonan el país, recalando Palerm en Washington, donde trabaja en la oficina de ciencias sociales de la Unión Panamericana, perteneciente a la Organización de Estados Americanos (OEA); estancia que dura trece años aproximadamente (1952-1965) (García Acosta 2000: 16). Sin embargo, antes de su marcha realiza investigaciones de campo junto a su mujer Carmen Viqueira con la que aplica por primera vez los test de Rorschach y de Thematic Apperception, trabajos de psicologismo

antropológico que son publicados en el estudio *Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México* (1954) (Trias 2000: 214)

En Washington Palerm entra en contacto con radicales que eran a su vez refugiados políticos provenientes de diversos países latinoamericanos –entre ellos el brasileño Alceo Amoroso (1893-1983) intelectual cercano a Helder Cámara fundador de la Teología de la Liberación–, lo que le permite un mejor entendimiento de la realidad latinoamericana (Fábregas 1997: 41-43). Por otra parte, establece contactos con antropólogos de renombre como John Murra (1916-2006), Eric Wolf (1923-1999), Sidney Mintz (1922-) y William Sanders (1926-2008). Tras congraciarse con el diplomático uruguayo José Antonio Mora, entonces secretario general de la OEA, Palerm es nombrado ayudante ejecutivo de la Secretaría General de la OEA, lo que conlleva ser jefe administrativo de la Unión Panamericana. La situación mejora en lo que se refiere a su trabajo con la llegada de John F. Kennedy (1917-1963) a la presidencia de EE UU, pero su asesinato y la invasión de Santo Domingo son hechos que llevan a Palerm a retornar a México por razones de corte político (Fábregas 1997: 47-48; García Acosta 2000: 16; Trias 2000: 215).

En su época de Washington, Palerm pasa a integrarse conceptualmente en el círculo del ecologismo cultural centrándose en el modelo del modo asiático de producción, construido a partir de los trabajos de Marx, Wittfogel, Childe y Steward. Palerm lo que hace es aplicar este modelo a la realidad mesoamericana, encontrando una vinculación entre los sistemas de regadío y la organización estatal, aunque achaca unilateralmente la obra hidráulica y la aparición del Estado. Esta nueva toma de dirección se inicia en 1951, cuando Palerm viaja a EE UU y donde Armillas le presenta a Steward, del que habla como “amigo y maestro”, y donde también conoce a Paul Kirchoff, antropólogo historicista con fuertes influencias marxistas (García y Medina 1986: 92; Ortiz, comunicación personal, marzo 2013) que le inicia en la lectura de Wittfogel.

Pasa así a formar parte de un grupo de investigación en 1955 en el que se discute métodos de estudio de las civilizaciones de regadío en sus regularidades evolutivas y publica en 1960 una obra colectiva, *Irrigation Civilizations: a Comparative Study*, junto a Steward, Wittfogel y otros importantes antropólogos

(Steward *et al.* 1960; Trias 2000: 214-216). Por otra parte, dedica esfuerzos a mejorar la situación real de Latinoamérica, para lo cual emplea el concepto de área cultural, analizando el modelo agrario de Israel para una eventual aplicación en la región mesoamericana. De este esfuerzo surge su obra *Observaciones sobre el desarrollo agrario en Israel* (1962), entre otros estudios existentes sobre la misma temática (Trias 2000: 216).

Tras su vuelta a México, nuestro autor dedica sus esfuerzos sobre todo a su labor como profesor, formando a futuros antropólogos. Entre otras cosas, Palerm rediseña el Departamento de Antropología de la Universidad Iberoamericana (UIA) y funda la Escuela de Graduados, donde se forma una ingente catidad de futuros antropólogos de diversas nacionalidades (Fábregas 1997: 51; García Acosta 2000: 17); esta labor ayuda a consolidar la antropología mexicana desde una perspectiva institucional. En la misma línea destaca también la fundación del Centro de Investigaciones Superiores del INAH, que además dirige por algún tiempo (Melville 2000: 24). De modo similar a Claudio Esteva Fabregat, Palerm sirve de puente entre la antropología mexicana –entonces mucho más avanzada que la practicada aquí– y la española, siendo su enfoque “campesinista” muy influyente entre algunos de los “nuevos” antropólogos españoles, también vinculados a interpretaciones marxistas (Contreras, Pujadas y Terradas 2000: 43)²⁹¹. Entre las obras de Palerm referidas a este tema están *Articulación campesinado-capitalismo: Sobre la fórmula M-D-M.* (1978), *Los estudios campesinos: orígenes y transformación* (1979) y *Antropólogos y campesinos: los límites del capitalismo* (1979).

Planteamiento antropológico de Ángel Palerm

Para Palerm la “antropología moderna es una ciencia en sentido estricto que tiene, sin embargo, un alto componente ideológico” (citado en Trias 2000: 212).

²⁹¹ Tradición etnológica que en España se remonta a los trabajos del regeneracionista Joaquín Costa, sobre todo a su obra *Derecho consuetudinario del Alto Aragón* (1880) (Palerm 1987b: 198-200; Pino 2000: 294; comunicación personal, mayo 2013), que es una de las primeras obras realizadas por un investigador español en las que se realiza un intensivo trabajo de campo etnológico, como así lo llama el propio Costa, que pretende, entre otras cosas, analizar formas autóctonas de gobierno que puedan también ser preservadas frente a la expansión de un mundo globalizado; enfoque propio de muchas de las investigaciones antropológicas en la actualidad. Costa será una referencia para los antropólogos extranjeros que realizan trabajo de campo en España a partir de los años cincuenta (Prat 1992: 29).

“Su influencia académica más duradera probablemente consiste en esta asociación conceptual entre la antropología y el trabajo de campo, entendido éste como una forma de aproximación y convivencia para el estudio de los problemas sociales y culturales” (Melville 2000: 23). Trata de llevar a cabo una síntesis entre marxismo y ciencias sociales, encarnado en la interpretación multilínea de la historia como evolución (Trias 2000: 217). Siendo un “declarado evolucionista” (Alcina 1988: 207), Palerm considera el modelo de la evolución multilínea como aquél que acaba con la antropología colonial. Esto se debe a que la ramificación multilínea del desarrollo evolutivo presta atención a formas de evolución alternativas a lo que entendemos como desarrollo de la cultura “occidental” (Trias 2000: 217).

Como ocurre con Comas, Palerm cree en el empleo de las ciencias sociales con el objeto de transformar la sociedad, misión que vincula estrechamente al marxismo como forma de pensamiento y acción. Como él mismo explica, “Saludo el futuro en que para los científicos sociales será posible hablar de Marx como los biólogos lo hacen de Darwin y los físicos de Einstein” (citado Fábregas 1997: 17). Para Palerm, entonces, es una prioridad el uso de la antropología con fines sociales (Marzal 1998: 530-531; Melville 2000: 32-33; Trias 2000: 211), convirtiéndose ésta en un “elemento de crítica social profunda” (Contreras, Pujadas y Terradas 2000: 52). A su juicio, el marxismo debe servir para instaurar “una ciencia tan racionalmente transformadora de la sociedad como las demás ciencias lo son de la naturaleza” (Palerm 1980a; 1980b). Teniendo en cuenta que la etnología es una disciplina joven, según Palerm, debe aspirar a ser “generalizante” (Palerm 1997: 9). La interpretación de Palerm integra el marxismo en un esquema conceptual científico sin hacer de él una ideología meramente política.

Por otra parte, aboga por el trabajo de campo, a la búsqueda del dato empírico (Palerm 1980a: 29), algo que distingue su planteamiento de los enfoques que por aquel entonces dominan en la España franquista, centrada exclusivamente en aspectos teóricos fundados en fuentes ajenas. La contribución de la antropología según Palerm es “el enfoque objetivo sobre la diversidad de la cultura y el papel de las condiciones culturales en el desarrollo del potencial humano” (Fábregas 1997: 53), lo que vincula las ciencias sociales a

realidades tangibles, contribuyendo éstas a la constitución política del mundo. Teniendo en cuenta este hecho, sin embargo, nuestro autor sabe que el sistema soviético y otros de extracción marxista, que tan a fondo condicionan la realidad social, están condenados al colapso (Fábregas 1997: 55-56).

Como hemos visto, Palerm pertenece a la tradición neo-evolucionista y en algunos de sus seminarios pone de relieve el pensamiento “multilineal” que Marx expresa en su “Formas de propiedad precapitalistas” (Fábregas 1997: 57; Palerm 1980a: 15). De este modo, Palerm se inscribe en la tradición evolucionista del marxismo tradicional, fundamentada en una visión teleológica de la historia. De hecho, Palerm va a defender esta posición teórica frente a otros planteamientos antropológicos. Al estructuralismo de Lévi-Strauss, por ejemplo, se opone argumentando, como muchos otros, la falta de visión histórica que domina las teorías del autor francés (Fábregas 1997: 60).

En definitiva, Palerm emplea un modelo neo-evolucionista multilineal de base marxista que pretende hacer de las ciencias sociales fuente de cambios en pos de la justicia social, algo que le vincula de modo directo con Comas. Esta función otorgada a la disciplina encuentra resonancia entre los antropólogos españoles del “renacimiento de la antropología” y la tradición que surge a partir de finales de los años sesenta, en la cual el propio hijo de Palerm, Juan Vicente, campesinólogo, tiene un importante peso, difundiendo las ideas marxistas en seminarios al margen de las aulas universitarias y como catedrático de la Universidad Autónoma de Barcelona (Ortiz, comunicación personal, marzo 2013; Prat 1992: 56).

LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO, LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA Y EL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA: SU INFLUENCIA EN LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA

México es decisivo para el desarrollo profesional de los intelectuales españoles exiliados tras la Guerra Civil Española. Algunos de éstos tendrán oportunidad de volver a España para seguir desarrollando sus carreras profesionales, hecho fundamental a la hora de constituirse una disciplina antropológica propia en España. Sin embargo, no será ésta la única influencia, pues habrá empresas

culturales cuya influencia también se deja sentir en terreno español. Por tanto, vamos a analizar instituciones tales como la UNAM y la ENAH, que sirven de base al trabajo posterior de Claudio Esteva, y a empresas como el Fondo de Cultura Económica, cuyas ediciones de literatura antropológica sirven a muchos intelectuales españoles para acercarse a las producciones más importantes del mundo en la materia.

La llegada a México de muchos exiliados españoles coincide con un momento favorable en la historia de México, también desde un punto de vista cultural, pues la Universidad Nacional está en este momento en plena expansión (A. Hernández 1989: 165). La UNAM es creada en 1910 a partir de la vieja Universidad fundada por Carlos I en 1551 –primera universidad americana (junto a la Universidad de San Marcos de Lima) (Silva 2003: 1) que permanece cerrada desde el siglo XIX–, hecho que coincide con el estallido de la Revolución mexicana²⁹²; coincide además con el centenario de la independencia de México y con el XVII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en México.

En la década de los treinta la universidad crece enormemente, creándose en 1934 la Facultad de Ciencias, fundación que sirve de pistoletazo a la creación de diversas facultades dentro de la universidad, en un proceso que concluye en 1945 (A. Hernández 1989: 164; Jiménez Rueda 1951: 47; Melville 2000: 25). Tras un periodo de inestabilidad –en junio de 1938 la universidad se encuentra en bancarrota–, la institución se y, a fecha de 1942, se halla estabilizada, contando con una población universitaria de 19.033 miembros (Silva 2003: 78).

Los intelectuales exiliados que vienen a vincularse a la universidad lo hacen en un momento de crecimiento para la institución, que se prolonga a lo largo de los años cuarenta. Algo que tiene también atractivo para muchos de los exiliados es el hecho de que elementos marxistas tradicionalmente tienen cierta influencia en el marco de la UNAM y en otros ámbitos institucionales mexicanos

²⁹² Es importante resaltar que la Revolución Mexicana es un acicate que sirve de estímulo en diversas áreas de estudio dentro del país (S. Ramos 1951: 67), entre estas áreas de estudio la antropología social y aplicada se verán reforzadas en función de la “aplicación de los postulados de la Revolución [...] en su fase de empresa de liberación integral de indígenas y campesinos” (Esteva 1965a: 201).

(Jiménez Rueda 1951: 64; Medina 1998: 187), por lo que añadimos un clima político con el que difícilmente podrían contar en España por entonces.

Con respecto a instituciones concretamente antropológicas, en torno a 1910 se crea una Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas que se interesa por las altas culturas americanas prehispánicas (García y Medina 1986: 81). El surgimiento de este tipo de instituciones pretende “proteger, investigar y difundir el patrimonio histórico de la nación” (Medina 1998: 187). A través de este órgano, los trabajos realizados en este periodo se ajustan a unos estándares realmente elevados. Por la escuela pasan tanto Eduard Seler como Franz Boas. Manuel Gamio se convierte en el último director de la Escuela de 1917 a 1920 (Melville 2000: 25-26). En este periodo de desarrollo cultural se funda también el Instituto Nacional de Antropología e Historia, que tendrá gran importancia en el desarrollo de la antropología mexicana (García y Medina 1986: 172-173)²⁹³.

Otro momento relevante coincide con el fin de la Guerra Civil Española española, cuando se funda la Escuela Nacional de Antropología que a partir de los cuarenta, cuenta con profesores como Paul Kirchhoff y Pedro Armillas, que tanta influencia tienen sobre futuros investigadores (Medina 1998: 187). También viajan primeras figuras norteamericanas gracias a un programa de investigaciones y asesoría patrocinado por la Smithsonian Institution. Entre los especialistas vinculados a este programa están Sol Tax, Ralph Beals e Isabel Kelly, con la que Palerm establece estrechas relaciones profesionales. A través de este programa se inician una serie de trabajos de campo con estudiantes, programa que se adelanta en más de veinte años con respecto a España. De hecho, el programa se centra en la investigación de campo, muy al margen de análisis bibliográficos. Se prepara al estudiante para el trabajo de campo. Se trata de un periodo (el de la posguerra española) en el que la “apertura intelectual y libertad académica” están bien presentes en la Escuela (García y Medina 1986: 92-93; Melville 2000: 27-29).

²⁹³ Dicha institución establece los premios anuales INAH: dos de ellos para promocionar la investigación antropológica y otros dos para promover la historia. En 1971 los primeros premios ascienden a 10.000 dólares (Sánchez Gavito 1971).

La Escuela pasa finalmente a formar parte del INAH, la institución que sigue también el esquema boasiano, alcanzando un periodo de brillantes éxitos científicos gracias, en gran medida, a las aportaciones de antropólogos extranjeros, entre ellos los españoles naturalmente. Adopta, como hemos visto, un plan de estudios basado en el programa boasiano y en su intención de formar antropólogos integrales (Cortadella 2003: LXVIII; Fábregas 1997: 33; Medina 1998: 44). Sin embargo, al fijar el programa de Franz Boas entre sus principios fundacionales, la nueva institución deja de lado elementos de antropología social y aplicada, hecho que según algunos autores funciona más en detrimento que en beneficio de la organización y del país, pues rechaza tomar una vertiente más práctica con vistas a resolver problemas reales a través de lo que podríamos denominar “ingeniería social”. Por otra parte, algunas nuevas propuestas o teorías antropológicas son rechazadas al no encajar con el “dogma” de la escuela (García y Medina 1986: 93). Aun así, la ENAH se convierte por esta época en un centro mundial para el estudio de la antropología, hecho que está fuera de toda duda.

Otra de las organizaciones mexicanas cuya influencia en la antropología española se deja notar es la editorial Fondo de Cultura Económica, cuyas publicaciones en castellano sirven para paliar la falta de compromiso editorial existente en España con respecto a la antropología. Lo cierto es que las publicaciones españolas relativas a la ciencia antropológica, ya sean obras autóctonas o se trate de meras traducciones, son escasas, por no decir nulas. Solo a principios de los setenta que algunas editoriales españolas deciden publicar obras de este género para satisfacer la creciente demanda existente con el “boom” de nuevos estudiantes universitarios y la incorporación de la antropología a los programas académicos²⁹⁴. Hasta ese momento la antropología española depende del FCE y sus publicaciones para complementar la formación de aquellos estudiantes interesados en la materia. El trabajo realizado por las citadas instituciones y empresas sirve para abonar el terreno al

²⁹⁴ Por ejemplo, la primera edición española de *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922) de Bronislaw Malinowski es la publicada por Edicions 62 en 1973 (Malinowski 2001). De Durkheim y Malinowski existen dos ediciones, no relativas a la anteriormente citada, publicadas en 1928 y 1932 respectivamente, teniendo una repercusión mínima (Pino 1972: 314).

llamado “renacimiento de la antropología” que tiene lugar durante los sesenta y setenta en España (Ballesteros Gaibrois 1975: 31; Contreras, Pujadas y Terradas 2000: 44; Pino 1972: 314-315; Prat 1992: 68).

Por otra parte, en la construcción de esta casa editorial, fundada en 1934, juegan un importante papel los exiliados españoles, algo que nos resulta interesante también si queremos analizar vinculaciones intelectuales entre España y México y el impacto que dichas relaciones conllevan para el desarrollo de la antropología en España. La idea consiste en crear una editorial que publique textos propios de las ciencias sociales y así llevar a cabo una actividad divulgativa que contribuya a la “ilustración” de la sociedad, cambiándola. Tiene, por tanto, un propósito esencialmente “reformista” y social (Pino 2005: 395); aspecto también clave en la labor antropológica de los exiliados que hemos analizado.

En su labor, el FCE va a contar con aportaciones de antropólogos de la ENAH –algunos de ellos españoles– que aconsejan la publicación de textos relevantes e incluso llevan a cabo traducciones de los mismos. A estas labores se van a dedicar intelectuales españoles pertenecientes a otras ramas, como José Gaos, Wenceslao Roces, Vicente Herrero y Eugenio Imaz, entre otros (Alcina 1994b: 63; Martín Luengo 1999: 138; Pino 1972: 314-315; 2005: 398). El vínculo entre la editorial y el exilio español queda reflejado, entre otras cosas, por el hecho de que *La Casa de España* se aloja desde 1938 en la sede del FCE (pasando luego a un edificio vecino). Con respecto al equipo técnico, la mayoría de los miembros son españoles: Medina Echeverría (1903-1977) se ocupa de la sociología, Manuel Pedroso (1883-1958) de la ciencia política, Ramón Iglesia (1905-1948) de la historia y Javier Márquez (1909-1987) de economía (algunos de ellos en la treintena, como vemos). Hasta los años sesenta, exiliados españoles realizan funciones directivas o de especial relevancia en la editorial (Pino 2005: 400-401).

Con el paso del tiempo, el FCE abre delegaciones en Chile, Argentina y España. En principio los textos antropológicos son publicados en la sección de Sociología. Sin embargo, a partir de 1949, Arnaldo Orifila Reynal (1897-1997)

crea una sección de Antropología, surgiendo luego la sección arqueológica, entre otras (Pino 2005: 403).

Como hemos visto el FCE es esencial a la hora de divulgar en España los frutos de las ciencias sociales. Alcina Franch, discípulo de Manuel Ballesteros y uno de los primeros antropólogos y arqueólogos americanistas españoles, entra en contacto con las obras de la escuela boasiana y “descubre la antropología como ciencia” a través de traducciones del FCE que lee como estudiante a mediados de los años cuarenta (Alcina 1987: 9; 1994: 63). Manuel Ballesteros recurre también a textos antropológicos americanos para conformar las bibliografías de sus obras, textos a los que tiene acceso gracias a la mencionada editorial y de los que en general tiene una muy buena opinión (Ballesteros Gaibrois 1952: 16; 72; 322-323). Ya en la época del “renacimiento de la antropología” española, Esteva solicita la compra de numerosos libros publicados por el FCE, para el uso de su Escuela de Estudios Antropológicos (1965-1968). En el curso 1965-1966 solicita 54 libros de los cuales 51 pertenecen a la editorial mexicana (*Lista de libros EEA 1965-1966*).

Vemos cómo tanto México como los exiliados de nuevo se adelantan a los trabajos realizados en España, país inhibido en su desarrollo científico por las limitaciones ideológicas impuestas por el régimen de Franco. La ENAH va a formar a antropólogos clave como Esteva Fabregat, el “padre” de la moderna antropología española y, a través de su vínculo con el FCE, esta institución influye también en el desarrollo pedagógico de muchos de los estudiantes españoles durante el periodo anterior a los años setenta –desde los cuarenta, aproximadamente– que pretendían profundizar en elementos de antropología cultural o etnología. Más adelante comprobaremos el verdadero impacto que tiene el modelo antropológico mexicano en la construcción de la disciplina a nivel nacional.

CONCLUSIONES

Los trabajos llevados a cabo por antropólogos tales como Pedro Armillas, Juan Comas y Ángel Palerm son el primer contacto que investigadores españoles tienen con la antropología moderna. El contacto tiene lugar no sólo a través de

sus obras, sino gracias a sus visitas a España, donde participan en conferencias y seminarios (Pino 2005: 404) invitados por americanistas como Ballesteros o Esteva. Esto se debe principalmente al hecho de que España entonces no cuenta con la infraestructura institucional necesaria, a lo que añadimos un intervencionsimo ideológico impuesto desde el Estado que acaba tornándose un claro constreñimiento a la hora de realizar investigaciones científicas, siendo éstas siempre supeditadas a los “dogmas” tanto religiosos como ideológicos del régimen franquista; si este constreñimiento no se deja sentir a cada paso, sin duda existen corrientes intelectuales que son consideradas “tabú” desde el poder, corrientes esenciales a la antropología de este periodo.

Por otra parte, nos parece que se da un itinerario intelectual entre los antropólogos mexicanos que difiere del modelo español y deja atrás el paradigma de la antropología colonialista imperante en España. Tales científicos, en gran medida desvinculados de los intereses nacionales –a causa de su exilio–, logran un nivel de libertad intelectual que les pone en contacto con las teorías más punteras del momento, llegando incluso a aportar importantes descubrimientos a la antropología. De este modo, algunos de estos antropólogos logran convertirse en figuras punteras en lo que a la historia general de la antropología se refiere.

Como hemos señalado, el marco institucional mexicano se torna elemento fundamental a la hora de desarrollar la carrera de los exiliados. También indirectamente para el desarrollo de la antropología americanista española serán muy relevantes las aportaciones de la UNAM y la ENAH, ya que es Claudio Esteva Fabregat, formado en estas instituciones, el que transfiere la metodología y los planteamientos mexicanos –y en gran medida norteamericanos– a suelo español. Los orígenes de la antropología moderna española están en México, siempre vinculados a los esfuerzos de científicos exiliados cuyo trabajo tiene un impacto en España (Ortiz, comunicación personal, marzo 2013).

También desde el mundo editorial, el FCE realiza grandes aportaciones, estando también vinculada a la ENAH y a algunos de los intelectuales españoles entonces exiliados. El FCE proporciona una base bibliográfica realmente fundamental para la formación de los futuros antropólogos americanistas

trabajando entonces en España, sirviendo de ventana al mundo de la antropología moderna, una disciplina de difícil acceso para los estudiantes de entonces (Pino 1972: 314-315; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013) y algo esencial si tenemos en cuenta el estado miserable de la universidad española de posguerra. Así pues, los esfuerzos empresariales realizados por el FCE tienen mucho peso en el desarrollo de esta disciplina todavía no plenamente instaurada en España.

TERCERA PARTE.
EL “RENACIMIENTO” DE LA ANTROPOLOGÍA
ESPAÑOLA (1964-1992)

CAPÍTULO 6.

SUBJETIVISMO Y FUNCIONALISMO COMO BASE DEL DISCURSO ANTROPOLÓGICO MODERNO

“Sería inútil tratar de comprender el desarrollo de la ciencia actual sin poseer un claro entendimiento de la filosofía moderna”. Franz Boas.

"comprender a Kant implica ir más allá de él". Wilhelm Windelband.

“Después de Kant el mundo es ciego”. Pío Baroja.

En los siguientes capítulos vamos a exponer cómo se institucionaliza la antropología cultural americanista en España y los ulteriores desarrollos de la especialidad. Para ello primero queremos desvelar algunos de los conceptos clave de la antropología cultural de mediados del siglo XX. Resulta pertinente, por tanto, dar a dichos conceptos, para mejor comprenderlos, una perspectiva histórica. Por ello aplicamos un enfoque historicista para analizar dos piezas clave de la antropología cultural: el relativismo cultural y el funcionalismo. Estos dos elementos tienen un carácter dinámico y reflejan una heterogeneidad y diversidad de perspectivas en sintonía con el pensamiento liberal europeo. En dicho pensamiento el principio de la subjetividad es fundamental y, de algún modo, forma la base del planteamiento antropológico del siglo XX. Por esta razón iniciamos la tercera parte con un breve esbozo del subjetivismo moderno, su historia y de qué modo influye en el terreno de las ciencias sociales.

BREVE ESBOZO DEL SUBJETIVISMO MODERNO

Consideramos que el subjetivismo está en la raíz de la antropología por ser ésta una ciencia que hace del “otro” su objeto de estudio. Por tanto, prestamos ahora atención a dicho aspecto del pensamiento moderno, un pensamiento que –a distintos niveles– es tanto fundamento como consecuencia de la antropología.

Afirma Ganivet a finales del siglo XIX que faltan ideas directrices que sirvan de guía a España, un eco de lo que Nietzsche viene diciendo en Alemania en

esa misma época con respecto a la necesidad de superar el vacío en que el enfoque racionalista ha sumido a los países occidentales. En España el franquismo trata de reestablecer ciertas “ideas madres” a través de un retorno a conceptos universales y absolutos –ya obsoletos– propios del catolicismo del Antiguo Régimen. En lugar de aportar una base para el progreso orgánico del país, dicha ideología procura un desajuste del territorio nacional con respecto al resto de Europa, decisión de la que Franco se ve obligado a retractarse adoptando medidas económicas y sociales exigidas por el entorno europeo y norteamericano desde mediados de los años cincuenta. Entonces se inicia el proceso de reactivación económica y modernización del territorio español. Franco –dadas las circunstancias– da su brazo a torcer para incorporarse a una economía de mercado más propia de un país liberal de corte protestante que de una nación católica anticapitalista anclada en los ideales previos a la Revolución Francesa de 1789.

En el proceso, el franquismo se asemeja a un Quijote que recupera la cordura ante la inminencia de su propia muerte, abrazando la cosmovisión dominante mientras deja de lado sus ideales más estimados en pos de un mejor ajuste a la realidad circundante.

En esta transición de nueva apertura, España recibe una serie de “ideas madres” nuevas, emparentadas con el liberalismo, que sirven para conformar el pensamiento tanto popular como propio del ámbito científico. De hecho, el llamado “renacimiento de la antropología” es un avance que viene propiciado en gran medida por influencias exteriores. Dicho “renacimiento” es íntegramente un producto de influencias extranjeras –otrota censuradas por el franquismo–. Es por ello que nos disponemos ahora a hacer un resumen del pensamiento europeo, en sus elementos más característicos, con objeto de entender los rompedores planteamientos de la nueva antropología española.

Si consideramos el ideal del ciudadano libre como esencial a los planteamientos propios del liberalismo europeo, no es de extrañar que el concepto de subjetividad se convierta en uno de las nociones fundamentales que sirven para caracterizar la modernidad. La subjetividad como realidad última se

deriva del ideal del sujeto libre que interpreta el mundo según criterios propios, al margen de una lectura impuesta desde las instituciones.

Si hablamos de modernidad debemos hacer referencia a un proceso denominado por nosotros como de “subjetivación” (o “des-objetivación”) que disuelve los valores tenidos por “objetivos” (reificados) y que sirven de firme base a la “realidad” occidental desde los orígenes del cristianismo y a lo largo de toda la Edad Media; a esos ideales se aferra la España franquista sin éxito hasta la instauración de un nuevo sistema político. Podemos hablar del subjetivismo liberal como de un nuevo politeísmo que integra variadas perspectivas en una realidad global.

Analizamos ahora el desarrollo de la noción de “subjetividad” en Europa, dando muestras de ella en varias de sus ramificaciones conceptuales, una de las cuales es el propio concepto de “cultura”, epicentro de la antropología aquí tratada (Geertz 1973: 4; Lisón 2012: 31).

Subjetivismo y modernidad

Históricamente ha existido una tensión entre los sistemas de creencias que plantean una realidad objetiva y aquellos que proclaman la relatividad. En la antigüedad griega, por ejemplo, tenemos la lucha dialéctica entre Platón y los sofistas. Si el primero aboga por valores universales encarnados en las ideas, de las cuales la realidad fenoménica no es más que un reflejo, los sofistas defienden la relatividad de la belleza, de toda ley y costumbre (Lukács 2002: 120; Tatarkiewicz 2000: 104). Ya una generación antes, Protagoras dice del hombre que es “la medida de todas las cosas: de las que son, según sean, y de las que no son, según no sean”. Desde la época de Protágoras y Sócrates, en adelante el subjetivismo no hace sino incrementarse (Russell 1965: 353).

El periodo de la Grecia clásica (de 480 a 388 a.C) es considerado por algunos como un periodo de desarraigo espiritual, fruto de la decadencia de la religión tradicional (Geldard 2000: 126), a causa de lo cual el arte y el pensamiento centran su interés en el hombre, el sujeto, el cuerpo; una realidad encarnada por las posiciones filosóficas sustentadas por los sofistas. Tanto Sócrates como Platón, buscan una fundamentación objetiva de la realidad

(Koyré 1966: 74) y son considerados los principales precursores filosóficos del cristianismo²⁹⁵. El cristianismo generalmente se distingue, a su vez, por construir una interpretación objetiva y universalista de la realidad que no acepta interpretaciones discrepantes. Fenómeno que expresa el proceso de consolidación de una nueva religión que pretende llegar a todos sin reserva.

Este enfoque que comienza a planterarse en los primeros siglos de la Era cristiana se va consolidando a través del trabajo incansable de La Iglesia en un arduo proceso intelectual e institucional que al cabo del tiempo da sus frutos, estableciéndose, a través de concilios (Ortega 2010: 65), una teología única que domina en los territorios cristianos durante la Edad Media y hasta los albores de la modernidad. En la época de Agustín de Hipona (354-430), por ejemplo, el academicismo se halla sumido en el más absoluto escepticismo. Como ocurre luego en el caso del pensamiento moderno, en torno al siglo IV “sólo cabía admitir una cierta probabilidad en nuestros juicios, pero nada que pueda afirmarse con certeza; la verdad en sí es inasequible” (Gambra 2001: 104). De hecho, Agustín de Hipona expresa la teoría de que el tiempo no es sino una dimensión de nuestros pensamientos, noción extremadamente subjetivista que más adelante será defendida por Immanuel Kant (Russell 1965: 353), filósofo moderno fundamental.

Es precisamente desde Agustín de Hipona hasta el Renacimiento cuando se consolida la síntesis católica a través del trabajo de los más importantes filósofos medievales; un sistema del mundo que domina la Edad Media y que encuentra un modelo sistemático en la filosofía de Tomás de Aquino (1224/1225-1274). Este proceso es llevado a cabo ante todo por los llamados escolásticos y tiene consecuencias que van más allá del ámbito intelectual o filosófico. Resaltamos la importancia que tiene en el ámbito cristiano la idea de fe, pues la teología católica considera que el creer correctamente –en última instancia creer el discurso postulado por la Iglesia– es al menos tan importante como las acciones virtuosas (Russell 1965: 311). Empleemos las palabras de Bertrand Russell para explicar exactamente en qué consiste este proceso:

²⁹⁵ Platón reconoce la realidad subjetiva de la experiencia cotidiana, como explica en su mito de la caverna (*República*). A pesar de todo, cree en una verdad objetiva: el mundo de las ideas.

La Iglesia vinculó las creencias filosóficas a las circunstancias sociales y políticas imperantes más de lo que nunca lo han estado antes o después del periodo medieval, que definimos como aquél que va del 400 A.D hasta el 1400 A.D. La Iglesia es una institución social construida a partir de un credo, en parte filosófico, en parte vinculado a la historia sagrada. La Iglesia obtuvo poder y riqueza gracias a ese credo. Los gobernantes laicos, que se encontraban en frecuente conflicto con éste, fueron derrotados porque la mayor parte de la población, incluyendo la mayoría de los propios gobernantes, estaba profundamente convencida de la verdad de la fe católica. Existían tradiciones, la romana y la germánica, contra las cuales La Iglesia tuvo que luchar [...] Pero durante siglos ninguna de estas tradiciones demostró ser lo suficientemente fuerte como para oponerse con éxito a La Iglesia; y esto se debió, en gran medida, al hecho de que dichas tradiciones no estaban concretadas en una filosofía adecuada [Russell 1965: 303].

Es este sistema filosófico de fuerte raigambre social el que aquí interpreto como una “objetivación” (reificación)²⁹⁶ conceptual, ya que aspira a representar una realidad última. La filosofía medieval se caracteriza por hacer del mundo fenoménico una realidad objetiva dada, sin filtros ni interpretaciones subjetivas (Copleston 2001b: 402). Una vez este sistema comienza a desmoronarse, se inicia el proceso contrario a través del cual las creencias cristianas son concebidas como subjetivas y se trata de poner en cuestión la realidad última de las cosas (subjetivización). Con el desarrollo de la ciencia –en muchos casos dentro de la propia Iglesia– y la lenta pero inexorable implantación del pensamiento libre en Europa esta síntesis filosófica cristiana, que bien podemos calificar de ideología, se resquebraja y surge el moderno concepto de subjetividad.

Como filósofo y teólogo que sirve de transición entre la Edad Media y el Renacimiento, encontramos a Nicolás de Cusa (1401-1464) cuyas teorías desafían el *statu quo* de la Iglesia. Siendo éste cardenal y Obispo de Besanona (Italia), imagina la existencia de otros mundos posibles, haciendo de la Tierra un planeta entre otros, que no tiene porqué ser el centro del universo; de hecho, éste postula que cualquier punto del espacio podría ser considerado el “centro del universo”. Posteriormente, en el siglo XVI hallamos la figura de Giordano Bruno (1548-1600) que postula una teoría similar (Ball 2006: 288; Koestler 1982: 210, 451; Marías 1973: 122; Panofsky 1995: 112; Todorov 1985: 192). Por otra parte, también en el sistema heliocéntrico de Nicolás Copérnico (1473-1543) la

²⁹⁶ “Reificación” es el concepto empleado por Marx y, sobre todo, por Lukács (Lukács 1971).

Tierra deja de ser considerada el centro del universo. De hecho, como consecuencia de este descubrimiento el universo deja de poseer un centro definido siendo concebido el cosmos como compuesto de una “vasta multiplicidad de sistemas aislados” (Lovejoy 1973: 109), lo que conlleva la suposición de una variedad de mundos posibles. La visión de la Humanidad como perteneciente a un mundo entre otros promueve la idea de la existencia de realidades o perspectivas múltiples, presupuesto que desmembra la noción de una realidad objetiva unitaria. Al mismo tiempo, el fin del feudalismo promueve la aparición de la propiedad privada individual, cuyo desarrollo estimula la competencia que, en gran medida, sirve de base al “subjetivismo racional” aquí discutido (Mannheim 1967: 69).

Con la llegada del Renacimiento surgen corrientes escépticas en el terreno de la filosofía (Copleston 2001b: 366)²⁹⁷, dándose especial preminencia al individuo (sujeto) mientras en el campo de la pintura Leonardo da Vinci (1452-1519) expone los principios y leyes de la perspectiva, fundada anteriormente por Piero della Francesca y que es, en última instancia, un descubrimiento del Renacimiento (1415-1492) (Gregory 1990; Panofsky 1995: 7; Todorov 1985: 121). La perspectiva sirve para expresar la visión concreta individual más allá de toda representación colectiva, tenida por objetiva. En palabras de Panofsky, la emergencia de la perspectiva durante esta época refleja la explicitación del subjetivismo (Panofsky 1995: 49). Sirve por tanto para expresar la noción de subjetividad de modo paradigmático; un subjetivismo que es característico de este nuevo periodo histórico (Ballesteros Gaibrois 1952: 685), marcado también por un rechazo consistente a la teocracia que conlleva una secularización que desemboca en formas de anticristianismo y ateísmo (Gambra 2001: 146).

La sociedad moderna, además, rechaza poco a poco la idea de trascendencia, por lo cual el hombre ya no necesita un principio regulador que conecte lo particular (Dios) en un entramado universal. El sujeto se torna, por tanto, en fundamento último de la realidad.

²⁹⁷ A nuestro juicio, escepticismo y subjetivismo van de la mano y caracterizan los periodos de decadencia a los que está sujeta toda cultura. El subjetivismo y escepticismo surgen también durante la decadencia de la cultura griega antigua; lo mismo ocurre con la decadencia del cristianismo.

Con la proliferación de universidades en toda Europa y fruto de la imprenta moderna, inventada por Johannes Gutenberg (1398-1468) en 1440, se potencia la difusión del conocimiento hasta extremos insospechados y se inicia el Humanismo como movimiento intelectual. Esta corriente trata de recuperar los valores de la antigüedad clásica. Entre los rasgos más salientes del Humanismo se encuentra el antropocentrismo y una nueva valoración de la razón humana como don supremo. Ambos elementos, tan vinculados al subjetivismo, tendrán un papel fundamental en el progreso intelectual de “occidente” en los siglos siguientes. Se trata de un renacimiento intelectual al que se añade el llamado descubrimiento de América (1492) que pone en contacto al hombre europeo con culturas hasta entonces desconocidas. La nueva realidad hallada hace que muchas de las nuevas ideas surgidas hagan saltar por los aires el esquema filosófico del “pensamiento escolástico-medieval” (Lisón 1977: 41). El descubrimiento pone de manifiesto el contraste cultural entre pueblos diversos de modo tan inmediato y drástico que contribuye, a través del encuentro con la “otredad”, a intensificar el sentimiento subjetivo entre los intelectuales europeos de la época, propiciando el nacimiento del posterior “relativismo cultural” (Vicente 1992: 371).

Por otra parte, en esta misma época surge la figura de Martín Lutero (1483-1546), a través del cual se lleva a cabo la escisión del cristianismo europeo, que queda partido en católicos y protestantes. Lutero enfatiza la experiencia interior de Dios por la que el hombre no necesita de la tutela de la Iglesia. Esta nueva posición deslegitima a la Iglesia católica como mediadora entre Dios y el hombre. Algo que debilita el poder de la Iglesia y la cosmovisión diseñada e impuesta exclusivamente desde el ámbito eclesiástico. En el seno del protestantismo se da una “atomización” en multitud de iglesias distintas (Diel 1986: 180; Russell 1965: 538), fomentándose una disolución del antiguo dogma en innumerables interpretaciones del cristianismo. Estos distintos fenómenos impulsores del librepensamiento (Gambra 2001: 147; Russell 1965: 510) hacen del protestantismo el caldo de cultivo para la nueva ciencia que, de algún modo, sustituye a la Iglesia católica como precursora de una nueva cosmovisión, siendo guardiana de la representación colectiva que conforma la realidad del sujeto moderno.

También en los países católicos proliferan los místicos que, sin salir de la Iglesia, tienen experiencias religiosas propias sin mediación alguna del entramado institucional, algo que les convierte en sospechosos a ojos de la Inquisición; organización que sirve de instrumento a la ideología católica para erradicar la disidencia intelectual. Los místicos, como Teresa de Ávila (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591), son en su visión personal de Dios considerados como contrarios al dogma (Diel 1986: 88). Especialmente por el componente subjetivo que conlleva la contemplación divina directa. Son éstos “una particularidad dentro del todo, una verdadera herejía” (Schelling 2006: 122). De hecho, tanto Teresa de Ávila como San Juan de la Cruz fueron procesados por la Inquisición española.

A pesar de dichas “irregularidades” España mantiene con “todo su esfuerzo la idea de la *cristiandad* como unidad estructural de la sociedad” (Gambra 2001: 148), algo que el mismo franquismo lucha por preservar a toda costa hasta la irrupción del capitalismo a finales del régimen. En el mismo siglo XVI España es un país cuyo entramado institucional es poco propicio para inversiones extranjeras que, además, cuenta con una propiedad privada poco consolidada frente al poder de la monarquía (Harari 2014: 320); elementos contrarios a la difusión del subjetivismo.

Por otra parte, las guerras de religión surgen del conflicto entre católicos y protestantes. La lucha en nombre de dos “filosofías” o cosmovisiones sustentadas ambas en una base cristiana trajo grandes sufrimientos a Europa. Tras dicha fase se instaura el principio de tolerancia (Ortega 2010: 229) que sirve para integrar la diversidad de perspectivas en un todo y por tanto legitima la noción de subjetividad en la realidad social. La *libertad de conciencia*, presente tanto en Thomas Hobbes (1588-1679) como en Oliver Cromwell (1599-1658) como principio inalienable (Hobbes 1999), se torna fundamento político de una subjetividad a través de la cual cada individuo interpreta el mundo que le rodea. Frente a este nuevo planteamiento, la interpretación monolítica de la Iglesia católica predomina en España que institucionalmente se aferra a principios de las viejas monarquías europeas, defendiendo la noción medieval de una “realidad objetiva”.

Curiosamente, es en España donde se escribe la llamada “primera novela moderna” *El Quijote* (1605) que, precisamente, hace de la subjetividad uno de sus aspectos centrales. La novela trata el conflicto entre dos mundos: uno propio de la fantasía, vinculado a su vez a la Edad Media –encarnado en los pensamientos y acciones de Don Quijote– y otro mundo “desencantado” y mundano más próximo a una actitud racionalista y utilitaria –encarnado en los demás personajes. La locura de Don Quijote es un estado mental subjetivo que “interpreta” la realidad desde un punto de vista idealizante; una percepción del mundo que choca con la realidad convencional entendida como “objetiva”. De algún modo *El Quijote* simboliza la actitud que España –en muchas fases de su historia– adopta frente al liberalismo europeo en el tiempo. En el caso de Franco, éste pretende, cual Quijote, un retorno al pasado. Intenta volver a una realidad en la que Dios es el centro, en actitud defensiva frente a al subjetivismo liberal –fruto de la idea de libertad política burguesa.

El proceso de subjetivización liberal al que hacemos referencia sigue su curso a lo largo de los siglos XVI y XVIII, en los que surgen intelectuales de renombre que intensifican el debate en pro de la subjetividad del conocimiento²⁹⁸. La figura de René Descartes (1596-1650), “padre de la filosofía moderna”, fundamenta su teoría del conocimiento en el sujeto humano. Según afirma, la única prueba cierta de la existencia es el pensamiento: *cogito ergo sum*. Ésta proclama se convierte en fundamento de todo conocimiento, pues es considerada por él como verdad indubitable, frente a las meras opiniones. Inclusive en caso que sus creencias sobre el mundo externo fuesen falsas, sus creencias sobre aquello que experimenta al ejercer su pensamiento permanecen indubitables. Por otra parte, rechaza la autoridad y prestigio de pensadores clásicos como prueba de veracidad de cualquier teoría. En este sentido, Descartes rechaza la autoridad de Aristóteles y de los escolásticos (algo inaceptable durante la Edad Media) para fundar el conocimiento en el propio ejercicio intelectual, fundamentado éste en el pensamiento y las deducciones lógicas, a partir de las cuales alcanza conclusiones conceptuales legítimas.

²⁹⁸ Al tratar el problema de la “realidad” y cómo esta debe ser entendida, todo el problema de la subjetividad está vinculado a la teoría del conocimiento.

Como vemos, su fundamentación del conocimiento está basada en la experiencia del sujeto.

George Berkeley (1685-1753), obispo irlandés idealista radical postula que los objetos existen únicamente en tanto que son percibidos por el sujeto, negando la existencia de la materia. Sin embargo, a su juicio, los objetos existen en cuanto que son percibidos en todo momento por Dios (Hume 2003: 197-198; Russell 1965: 623). Todo lo que experimentamos empíricamente es un fenómeno cerebral (Marías 1973: 197; Schopenhauer 2003: 31). Berkeley confirma lo que venimos viendo: que Dios es necesario para aceptar una existencia objetiva del mundo. De acuerdo con el cristianismo, la “realidad última” es Dios (Jung 2005: 344-345). A medida que prescindimos de la figura de Dios vamos adoptando una postura basada únicamente en el sujeto consciente. El filósofo irlandés propugna su famoso ejemplo, según el cual, si tenemos una mano caliente y otra fría e introducimos ambas en agua templada, una de ellas percibirá el agua como fría en un caso, y caliente en el otro. No existe una realidad objetiva, ésta depende del perceptor.

Tenemos aquí una de las primeras negaciones de la inteligibilidad de la de la “cosa en sí” a la que luego hará referencia Kant en su famosa teoría, que sirve, en gran medida, como fundamento del relativismo cultural de Franz Boas²⁹⁹.

También en Locke (siglo XVII) hallamos nociones semejantes, según las cuales, las ideas que tenemos de un determinado objeto no se parecen en nada a las verdaderas cualidades del referido objeto (Locke 1994: 73-75, 203, 210). La doctrina de la “cosa en sí” como elemento inabarcable podemos hallarla también en la Antigüedad griega por ejemplo en el caso del escéptico Pirrón de Elis (355-270 a.C) que niega que la cosa en sí pueda ser aprehendida por el sujeto (Díaz Martín 1997: 322). En autores más cercanos a la época de Kant como Claude Adrien Helvetius (1715-1771) y el Barón Holbach (1723-1789), vemos planteamientos análogos. Holbach, por ejemplo, concibe la moral como el

²⁹⁹ El conocimiento deja ahora de tener un valor positivo. Esta idea se desarrolla en distintas direcciones. En el caso de la Filosofía de la Ciencia, tenemos las teorías de Karl Popper (1902-1994) que considera que una teoría científica nunca puede ser probada como cierta. El mayor honor que una hipótesis puede atesorar consiste en no haber sido “falsada” hasta ese momento.

producto de la interacción social y no como un conjunto de valores dados (Marx 2013: 168; Lukács 2002: 111); una explicación propia de un enfoque antropológico.

En el siglo XVIII surge otro movimiento que se desliga del ideal cristiano previamente imperante. La Ilustración y sus ideales son enteramente opuestos a los valores que caracterizan la Edad Media. Ahora se otorga primacía a la razón, por lo que el progreso intelectual, según los *philosophes* franceses, es incompatible con ninguna filosofía estrechamente vinculada a la teología –como ocurre con la filosofía de los escolásticos. Por otra parte, los ideales de libertad de pensamiento y tolerancia son sustentados ardientemente por muchos de los filósofos ilustrados (Copleston 2001b: 386, 388). Unos ideales que entendemos como estrechamente asociados al subjetivismo moderno: libertad de conciencia, respeto por la diversidad. La sociedad moderna, a pesar de exigir estándares universales en cuanto a la conducta pública se refiere, hace de toda “moral sustancial” un elemento que pertenece a la “esfera de lo privado”, siendo la tolerancia –como ideal propio del liberalismo– un modo de pasar por alto las distinciones morales subjetivas con el objeto de que estas “subjetividades” no interfieran con el correcto funcionamiento social (Mannheim 1967: 67). No obstante, comprobamos que esta nueva libertad de conciencia encuentra una manifestación visible en el ámbito filosófico.

Kant y el sujeto como fundamento del conocimiento

La figura de Immanuel Kant (1724-1804) es una de las más importantes de la historia de la filosofía. Su sistema se centra en distintos aspectos como son la teoría del conocimiento, la filosofía moral, la estética, elementos de antropología e incluso de astronomía. En cuanto a la antropología, este hace un uso temprano del término para desarrollar una antropología filosófica que según algunos autores sirve de base a la disciplina (Caro 1985: 19). Sin embargo, es la teoría del conocimiento por él expuesta en su *Crítica de la razón pura* (1781) – obra considerada “punto inicial de todo movimiento moderno” en Filosofía (Núñez Ruiz 1975: 148) – la que consideramos de importancia capital para el desarrollo de la antropología cultural. En ésta, su principal obra, ofrece una visión antropocéntrica –en oposición al teocentrismo medieval– que sirve de

culminación al cartesianismo y a las corrientes empiricistas británicas (Gambra 2001: 195).

En este escrito Kant formula su teoría de la “cosa en sí”. A su juicio, la cosa en sí misma, tal y como realmente es –fuente de nuestras sensaciones–, resulta inalcanzable a nuestro conocimiento. Kant entiende que todas nuestras intuiciones (percepciones) están filtradas por nuestra “sensibilidad” (aparato sensitivo), por lo que nuestra experiencia del mundo carece de objetividad última. Toda “intuición externa” debe ser recibida por una “condición subjetiva” (Kant 2002: 128-129, 135). Se trata del llamado “giro copernicano” de Kant, según el cual, nuestras representaciones no se ajustan a los objetos, sino que los objetos, tal y como los percibimos, se ajustan a nuestras herramientas cognitivas; lo que no significa que los objetos percibidos por nosotros (fenómenos) sean meras “apariencias”, sino que la percepción que de ellos tenemos está condicionada subjetivamente por nuestra “sensibilidad” o aparato sensitivo (Duque 1998: 67, Kant 2002: 146). En palabras de Kant:

toda intuición nuestra no es otra cosa que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello por lo que las tomamos al intuir las, ni sus condiciones internas son en sí mismas de la misma índole que nos aparecen, y que si quitáramos el sujeto nuestro o tan sólo la disposición subjetiva de los sentidos, entonces todas las condiciones de los objetos en el espacio y el tiempo, y aun el mismo espacio y tiempo, desaparecerían; como fenómenos no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Qué puedan ser los objetos en sí, separados de toda receptividad de nuestros sentidos, nos es enteramente desconocido. No conocemos sino el modo nuestro de percibirlos, modo que nos es propio, y que no tiene por qué ser el modo único necesario para todo ser, aunque lo sea para todo hombre [citado en Hirschberger 1985: 174]

Vemos cómo en Kant el objeto está formado por dos partes: el objeto en sí y nuestra percepción del mismo (Russell 1965: 685). Kant asigna el atributo de objetividad “a una determinada combinación de contenidos, la consideramos como la expresión del ‘ser’ cuando tenemos razones para suponer que la forma que esta combinación adopta no es simplemente una forma fortuita y caprichosa, sino una forma necesaria y de validez general” (Cassirer 1993: 178). Como vemos, la realidad no es el producto de la mente, sino que existe una materia (cosa en sí) que nosotros percibimos y compendemos de un modo subjetivo.

Por otro lado, los objetos que conocemos ni siquiera se integran en el espacio y el tiempo, pues espacio y tiempo son subjetivos, como parte de nuestro aparato de percepción (Russell 1965: 680). Si Isaac Newton considera espacio y tiempo como “los sentidos de Dios”, Kant hace de ellos algo relativo y meramente subjetivo, sin valor en sentido absoluto³⁰⁰. Según él, la realidad debe ser entendida como una “construcción continua” (Cassirer 1993: 180).

Lo que Kant introduce definitivamente en el debate filosófico moderno es el fundamento subjetivo del conocimiento –una premisa que hasta el día de hoy no ha sido superada³⁰¹. Nuestra comprensión del mundo está mediatizada por condicionamientos que afectan a nuestras facultades cognitivas. A través de su “revolución copernicana”, Kant termina con toda noción de un absoluto, de una realidad última que el ser humano pueda conocer. De este modo, la idea de verdad queda indisociablemente vinculada a la noción de “aproximación” o “interpretación”. A pesar de que esta noción pertenece incluso a etapas anteriores del pensamiento científico (Copleston 2001a: 20; Koestler 1982: 452,454), la idea queda, gracias a Kant, integrada en el imaginario colectivo de modo definitivo. La verdad consiste ahora en una aproximación parcial a la cosa *en sí*; una verdad absoluta que resulta inalcanzable para el ser humano, ya que éste sólo puede percibir la realidad de acuerdo con unos patrones de percepción concretos. Según el filósofo de Königsberg, toda “cognición es imposible sin la aplicación de principios interpretativos” (A. Schmidt 1939: 68); unos principios que, entendemos, son aportados por la cultura a la que cada cual pertenece.

Desde ahora –especialmente–, tanto la *verdad última* como la *realidad objetiva* quedan desvinculadas de las corrientes de pensamiento dominantes a través de un proceso continuo pero inexorable que va permeando las distintas ramas del pensamiento y la ciencia; uno de cuyos departamentos es el

³⁰⁰ Posteriormente esto mismo es enfatizado por Albert Einstein (1879-1955) en su teoría de la relatividad que postula que “no hay hecho físico que pueda llamarse movimiento absoluto” (Russell 1986: 111).

³⁰¹ Los positivistas mismos, a pesar de su materialismo empírico, creen que la razón conoce sólo de modo aproximativo (Ballesteros y Ballesteros 1913: 24; Langlois y Seignobos 1913: 68; Martín Luengo 1999: 134). El neopositivismo de mediados de siglo, por ejemplo, considera que tratar de comprender la realidad como “cosa en sí” es estrictamente anticientífico (Lukács 1971: XIX).

pensamiento antropológico. La teoría del conocimiento de Kant va a manifestarse en la fundamental teoría del relativismo cultural, de Franz Boas; también en el concepto de ideología de Marx; y en muchos otros campos y disciplinas. A pesar de que Kant no constituye una influencia directa en el caso de algunas de estas teorías, el clima intelectual que él mismo propicia tiene una importancia decisiva como base intelectual a partir de la cual trabajar.

ÉPIFENÓMENOS DEL PENSAMIENTO KANTIANO: EL CONCEPTO DE “IDEOLOGÍA” EN MARX, EL “RELATIVISMO CULTURAL” DE FRANZ BOAS Y EL “PERSPECTIVISMO” ORTEGUIANO

Desde finales del siglo XVIII la filosofía kantiana tiene una enorme influencia en el pensamiento moderno, moldeando los planteamientos intelectuales occidentales hasta ciento cincuenta años después de la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781) (Garlitz 2010: 17).

Podemos enumerar gran cantidad de teorías que deben algo sustancial al sabio de Königsberg. En la propia filosofía alemana tenemos principalmente la escuela idealista, cuyos principales representantes son Johann G. Fichte (1762-1814), George W. F. Hegel (1770-1831) y Friedrich W.J. Schelling (1775-1854), entre los cuales destaca Hegel por su influencia en el pensamiento antropológico (Caro 1985: 37). Por otra parte, y en esta misma época, surge la figura de Arthur Schopenhauer (1788-1860), que escribe su *Mundo como voluntad y representación* (1818/1819) –siendo ferviente admirador de Kant–, en la que divide el mundo en “voluntad” –que interpreta como la “cosa en sí”– y la “representación”; ésta última siendo pieza clave en su esquema del mundo. Huelga decir que dicha “representación” expresa la naturaleza subjetiva de la realidad, tal y como lo entiende Kant. Para Schopenhauer el mundo exterior es “mera apariencia” (Russell 1965: 724; Zizek 2010: 249), idea que toma tanto de Kant como de la filosofía hindú y su concepto de “Maia” (Copleston 2001b: 212-213; Russell 1965: 725).

Entre los pensadores cuyas ideas contienen principios categóricamente kantianos, encontramos algunos que tienen una influencia decisiva en el pensamiento antropológico. Entre estos contamos principalmente con Karl Marx

y Franz Boas. En lo que respecta al territorio nacional, es fundamental también la teoría orteguiana del perspectivismo, como primer entramado conceptual plenamente kantiano cuya influencia se deja sentir con fuerza en el mundo intelectual español.

El concepto de ideología en Marx

Como epifenómenos del pensamiento kantiano entendemos aquellas elaboraciones conceptuales que encuentran su origen esencial en la filosofía kantiana. A partir de Hegel Karl Marx (1818-1883) desarrolla su teoría de la ideología³⁰²; todo ello a pesar de que Hegel pretenda, con su filosofía de lo absoluto, retornar a una fundamentación objetiva de la realidad como conciencia (Berlin 1987: 99)³⁰³. Marx entiende por ideología una representación distorsionada de la realidad que refleja los valores e intereses de una clase económica dominante: “Las ideas de la clase dominante son, en cada época, las ideas dominantes, es decir, la clase que es el poder *material* dominante de la sociedad es, a la vez, su poder *inmaterial* dominante” (Marx y Engels 2005: 98). Dicha representación se fundamenta en la *base económica* que, en este caso, sirve a modo de “cosa en sí”; es decir, la realidad última de la que depende la representación denominada “ideología”. Es por ello que la filosofía de Marx es entendida como materialismo dialéctico: no son las ideas las que gobiernan el mundo, sino que es el mundo en su materialidad (necesidades económicas, fuerza de trabajo, explotación) el que condiciona las ideas que del mismo tenemos. Dando lugar dicha representación a una visión parcial de tipo subjetivo.

³⁰² Sin embargo, encontramos precedentes aproximados a dicha teoría. En la antigua Grecia Platón expone su “mito de la caverna”, según el cual las personas viven en un mundo de representación que no es sino un mero reflejo del “mundo [real] de las ideas”. Para acceder al reino de la verdad es necesario replantearse las creencias propias, adoptando una disposición intelectual contraintuitiva encarnada en la “mayéutica” socrática. A través de la dialéctica desvelamos la realidad subyacente a nuestra experiencia diaria. Todo ello está de algún modo emparentado con la teoría de los “ídolos” que Francis Bacon (1561-1626) expone en su *Novum organum* (1620): llama ídolos a los prejuicios, hábitos de pensamientos, etc, que interfieren con el conocimiento verdadero.

³⁰³ Tanto Hegel como Marx están vinculados al evolucionismo cultural que a mediados del siglo XIX surge, según numerosos autores, como antídoto al relativismo incipiente que aparece con el debilitamiento de las creencias religiosas y, en el caso británico, tras el colapso del planteamiento utilitarista (Stocking 1991: 187, 345). Desde la perspectiva subjetivista actual, el evolucionismo es, en última instancia, la “objetivación” (reificación) de lo “occidental”, concebido lo “occidental” como fin último de la Historia.

Como afirma Ortega, “el pensamiento de Marx es en este punto uno entre innumerables brotes del relativismo diecinuevesco” (Ortega 2007: 163)³⁰⁴.

El elemento fundamental que vincula esta teoría a la filosofía kantiana es la idea de que la “realidad” colectiva en la que el hombre se mueve y que es considerada por éste (el hombre de a pie) como “realidad última”, no es sino una *construcción subjetiva*. Marx insiste en que “en la consciencia del hombre, el mundo aparece totalmente distinto de como en realidad es” (citado en Larrain 1979: 80). Encontramos aquí claramente la dicotomía kantiana entre “cosa en sí” y representación.

La ideología, sin embargo, se convierte en una herramienta de control que determina el conocimiento que el hombre tiene de su medio, y que funciona con mayor eficacia siempre y cuando el individuo en cuestión sea inconsciente de su existencia. La persona que vive inmersa en una determinada ideología ni siquiera se plantea que su “realidad diaria” sea una elaboración parcial, o representación no objetiva. Así, una de las más tempranas luchas frente a lo ideológico está presente en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII, que trata de comprender racionalmente el mundo para superar la superstición y el prejuicio (McPhee 2013: 45), rechazando aquellos principios que hoy definiríamos como dogmas ideológicos³⁰⁵.

A pesar de que Marx prescinde de planteamientos idealistas sin rechazar la comprensión última de la “realidad en sí” que en el plano social identifica como las relaciones económicas (Engels 1968: 29; Gamba 2001: 210-211; Lukács 2002: 79-80, 82; Russell 1965: 361), el elemento subjetivo encarnado en el concepto de “ideología” –como contexto de representación– tiene una importancia capital; siendo éste, además, equivalente en muchos aspectos a lo

³⁰⁴ En el siglo XX se ha vinculado el concepto de ideología a otros productos conceptuales muy influyentes como puede ser la idea de “paradigma científico” de Thomas Kuhn (Paul y Amawi 2013: 16). Dicho concepto es, en gran parte, el producto de la influencia de Benjamin L. Whorf (1897-1941) (Kuhn 1975: 11), discípulo de Edward Sapir (1884-1939); miembro, a su vez, de la “escuela boasiana”.

³⁰⁵ También de este modo podemos comprender el trabajo de Altamira y Ballesteros padre, pues trabajan con la intención de minar una supuesta construcción ideológica como la “leyenda negra” a través de la argumentación; a pesar de que luego pretendan sustituir la leyenda por una nueva construcción ideológica pro-hispánica.

que entendemos cotidianamente en antropología por “cultura” (Gambra 2001: 212-213; Harari 2014: 37, 242; Ortega 2007: 162; 2010: 36, 64; Stocking 1974: 7-8)³⁰⁶. Marx no cuenta con el “sujeto” como fundamento último del conocimiento (Lukács 1971: 187), sino que interpreta tanto conocimiento como ideología como una elaboración colectiva (muerte del sujeto)³⁰⁷. No obstante, el marxismo trataría de “sincronizar definitiva y racionalmente la superestructura con la estructura *real* y su dinámica” (cursiva mía) (Gambra 2001: 211). De algún modo, debe hacerse coincidir la conciencia del proletariado con su realidad “objetiva” (Lukács 2002: 67-68) –fórmula que nos recuerda la distinción hegeliana entre espíritu subjetivo y objetivo: realidad objetiva frente a la representación que nos hacemos de la misma.

El concepto de “ideología” es desarrollado por Marx tras la lectura de Ludwig Feuerbach (1804-1872) –uno de los jóvenes hegelianos³⁰⁸– y los textos de éste sobre religión como *La esencia del cristianismo* (1841) donde dicho filósofo postula una relación de dependencia del pensamiento con respecto a la realidad material³⁰⁹, invirtiendo el esquema presentado en Hegel, según el cual, la “idea” se materializa en la Historia. Según Feuerbach, “el ser es sujeto y el pensamiento, predicado” (Copleston 2001b: 231-232). A su juicio, los dioses no son la base de la existencia sino una mera representación, “reflejos fantásticos de nuestro propio ser” (Engels 1968: 23). Feuerbach lleva a cabo una “revolución copernicana” también en lo que a la realidad religiosa se refiere, afirmando que

³⁰⁶ El pensador marxista Antonio Gramsci (1891-1937) habla de “hegemonía cultural” para significar una cultura dominante que representa los intereses de una clase concreta.

³⁰⁷ Marx habla abiertamente del sujeto, afirmando que ni siquiera “existe una esencia humana” (Citado en Lukács 1971: 189-190).

³⁰⁸ El hecho de que sea hegeliano es relevante si consideramos que el hegelianismo es “el remate de de todo el movimiento filosófico desde Kant”, tras lo cual, en filosofía sólo queda la búsqueda de “verdades relativas” (Engels 1968: 14, 19). Mannheim considera la filosofía de la conciencia de Kant, junto a la perspectiva historicista asumida por Hegel y la sustitución del *Volksgeist* por el proletario que hace Marx como tres fases esenciales que consolidan la ideología como herramienta conceptual. Aunque el origen de la palabra ideología está en Destutt de Tracy (1754-1836), la noción surge quizás por primera vez con Nicolás Maquiavelo (1469-1527), tras la gradual desintegración de la sociedad medieval. La ideología como concepto es un epifenómeno del proceso de “subjetivación” al que aludimos, y que sirve como herramienta frente al pensamiento monolítico propio de la Edad Media (Larrain 1979: 17-18, 108-109).

³⁰⁹ La influencia de Feuerbach es enorme. Como dice Engels, tras la publicación de su obra, “todos nos volvimos feuerbachianos” (Engels 1970a: 30; Touchard 1969: 464, 472).

Dios es creación del hombre y no al revés. La religión fabrica una representación a partir de los objetos de la existencia que de algún modo satisfacen las necesidades emocionales y los miedos del hombre. Feuerbach postula –como luego lo hace también el hegeliano David Strauss (Strauss 1970: 61-62) – que esta esfera (la religiosa) es puramente subjetiva, negando su validez como sistema de conocimiento. En palabras de Marx, hace del hombre “la base de toda actividad humana y de toda relación humana” (Marx y Engels 2013:120) ³¹⁰, adoptando lo que algunos denominan “antropoteísmo” (Frank 2010: 147).

Lo que hace Feuerbach es desenmascarar la teología y sacar a relucir sus raíces en la experiencia humana, destruyendo una “ilusión” o representación perniciosa para el hombre (Gay 1988: 28-29; Berlin 1987: 58), algo que tendría implicaciones políticas ya que el individuo se convierte en “esencia fundamental del Estado” (Copleston 2001b: 235). Otro miembro del mismo grupo, Max Stirner (1806-1856), lleva esa misma idea al terreno de la moral afirmando que toda ética abstracta es un impedimento para la libertad que aliena “la personalidad humana tanto como la creencia en seres sobrenaturales” (Frank 2010: 122).

La religión representaría entonces para Marx una de las ideologías que se halla más alejada de la base material (económica) (Engels 1968: 72); éste empleará dicho modelo para analizar ideologías más estrechamente vinculadas a la base económica y material (Marx 1970: 11). De hecho, discute lo que podríamos entender como una “red simbólica enajenante”; enajenante en el sentido de que dicha representación difiere de los verdaderos intereses del sujeto, reflejando los valores de una minoría o élite económica. La ideología funciona siempre que consiga “determinar el modo de nuestra experiencia de la

³¹⁰ Es curioso que Feuerbach se convierta en el filósofo favorito de Sigmund Freud (1856-1939) (Gay 1988: 28), figura muy contraria al pensamiento religioso. La filosofía de Feuerbach parece contener el germen de la teoría del sueño de Freud, pues considera la representación un modo de satisfacer anhelos íntimos. Sin embargo, la naturaleza subjetiva de las representaciones religiosas no es, en realidad, una innovación conceptual introducida por Feuerbach sino que es una teoría expuesta ya por Jenófanes de Colofón (580/570-475/466 a.C) crítica el antropomorfismo de los dioses del Olimpo (Dodds 1951: 181), también en un periodo de decadencia religiosa.

realidad”, cosa que consigue cuando el individuo no sea consciente de estar inmerso en ella (Zizek 2010: 77, 80)³¹¹.

Lo que ocurre es que la representación subjetiva (ideología) es tomada por una realidad última, absoluta. Al igual que Boas luego, Marx transfiere esa subjetividad –condicionada por la facultad cognitiva del hombre (en Kant) – al plano de la representación colectiva, determinada, en este caso, por intereses económicos. Marx invierte la posición idealista de Kant o Hegel. A su juicio “es la vida quien determina la conciencia y no [...] la conciencia quien determina la vida del hombre” (Copleston 2001b: 244). En el caso de Marx, el ciudadano medio vive y piensa de acuerdo con ideas ajenas fijadas (reificadas) en una ideología. Lo que nos interesa es cómo Marx “desobjetiviza” la “realidad” humana, poniendo de relieve el hecho de que algunas “verdades” que tenemos por fácticas no son sino construcciones ideológicas subjetivas; argumentos que parten de una base kantiana (W. Schmidt 1973: 113).

El concepto de ideología, que muestra ciertas equivalencias funcionales con la noción de cultura en Boas, se convierte en herramienta fundamental en el campo de las ciencias sociales, “transformando los hábitos de pensamiento” tanto de los seguidores como de los detractores de Marx (Berlin 1987: VII-VIII, 12)³¹². Éste entiende que los diferentes modos de producción conllevan ideologías diversas (Barnard 2007: 80), por lo que cada cultura y su cosmovisión particular podrían ser interpretadas como ideologías. En Marx también encontramos un relativismo moral que sirve de crítica frente a teorías éticas universalistas. Engels, por ejemplo, en crítica a Feuerbach habla de cómo no se puede hablar de una moral que “funciona para todos los lugares, todos los tiempos y todas las circunstancias”, ya que cada “clase y hasta cada profesión

³¹¹ Marx se opone a la creencia propia del individualismo protestante según la cual el destino de cada individuo está en sus propias manos. Marx apela aquí a un estructuralismo que condiciona las oportunidades de cada uno (Berlin 1987: 109), idea empleada tradicionalmente por la izquierda y más adelante en el terreno de la antropología americanista española. Al igual que ocurre en Boas, Marx considera que el individuo contemporáneo está limitado por su entorno, sobre todo en cuanto a sociedades complejas se refiere, donde la voluntad individual tiene escaso peso.

³¹² Como precedente de esta “ideología como cultura” tenemos las ideas de “psiquis colectiva” del *Volksgeist* alemán. A este respecto, Hermann Steinthal (1823-1899) –discípulo de Wilhelm von Humboldt– entiende que el pensamiento es moldeado por el entorno social, poniendo especial énfasis en el aspecto lingüístico (Stocking 1974: 29).

tiene su moral propia” (Engels 1968: 51-52). Engels interpreta la subjetividad, no desde un plano cultural –como ocurre en el caso de Boas–, sino que remite a la llamada “conciencia de clase” basada en intereses propios de clases económicas concretas³¹³. Engels considera todo imperativo categórico universal “por encima de la historia y las clases” como una quimera (Engels 1968: 37)³¹⁴.

Al igual que Franz Boas, una de las funciones que ejerce Marx consiste en “desobjetivizar” “mitos” o “realidades” tenidas por objetivas, mostrando su fundamentación parcial. Una crítica que, en el caso de Marx, alcanza también el ámbito de la economía interpretada como “un proceso impersonal, similar al fenómeno natural, como un patrón de fuerzas objetivas ante las que el hombre sólo puede agachar la cabeza” (Berlin 1987: 102)³¹⁵.

Tanto el concepto de ideología como el relativismo cultural de Boas, en su pretensión de minar los “mitos del poder”, tienen influencia decisiva en la antropología que, a través de su estudio profundo de la realidad humana, descubre mecanismos culturales que fundamentan la percepción que del mundo tiene el ser humano. Es ésta una de las funciones esenciales y uno de los grandes logros de la antropología cultural como ciencia: trascender el ámbito de lo convencional para desvelar las bases que conforman nuestra “realidad”. Si algo caracteriza a la antropología es su afán por decontextualizar al individuo occidental (como objeto de estudio) con respecto a su propia cultura y así comprender mejor comunes denominadores que permitan desvelar la naturaleza “última” del ser humano³¹⁶. Como afirma Franz Boas, “todo mi enfoque con

³¹³ Max Weber habla de sociedades complejas en las que cada clase o profesión cuenta con “exigencias éticas diferentes” (Weber 2012: 284).

³¹⁴ Es pensamiento socialista de los años cuarenta del siglo XIX tiene amplia conciencia del relativismo moral. Nikolai A. Spshesnev (1821-1882), detenido junto a Dostoevsky por conspirar contra el Zar, afirma en 1849 que “el bien y el mal en realidad no existen [...] y no son sino prejuicios” (citado en Frank 2010); idea que encontramos en Max Stirner (1845) (Stirner 1973: 5) y que está vinculada a al nihilismo del XIX y al existencialismo del siglo XX. Curiosamente tal visión de la naturaleza como exenta de valores surge de la teoría del conocimiento de Kant y su dicotomía entre el “mundo externo de las cosas y el mundo interno de las leyes de la razón humana” (Lorenz 1973: 200).

³¹⁵ Dicha relación con el ámbito de la naturaleza es importante. Thomas Kuhn señala que la visión darwiniana de las especies como carentes de una sustancia fija sirve para derrotar el esencialismo platónico tradicional (Gould 2004: 998).

³¹⁶ Un paso más en esta dirección serían los esfuerzos de la etología por comprender el comportamiento animal (decontextualización), como clave, a su vez, para entender la realidad

respecto a la vida social está determinado por la siguiente pregunta: ¿Como podemos identificar las ataduras que la tradición nos ha impuesto? Pues cuando las reconocemos, también podemos romperlas” (Boas 1974b: 42)³¹⁷.

El relativismo cultural de Franz Boas

Una de las teorías derivadas del kantismo que tiene especial pertinencia en nuestra narración historiográfica es el “Relativismo cultural” de Franz Boas (1858-1942). Como venimos señalando, esta teoría tiene un fuerte componente subjetivo pues descarta la idea de una cultura que tenga una mayor preminencia objetiva sobre las demás. Lo que expresa es que cada cultura, como cosmovisión, es una “interpretación” concreta (subjetiva) de la realidad, que tiene tanto valor epistemológico como las demás.

Franz Boas nace en Minden (Westphalia) en 1859, miembro de una familia judía vinculada a los ideales de la Ilustración. Desde su primera juventud se siente interesado por las ciencias, aplicándose al estudio de la geografía, la física y las matemáticas durante sus estudios tanto en la Universidad de Heidelberg como en la Universidad de Bonn (Boas 1974b: 42). Sin embargo, es en Kiel donde, tras matricularse en 1879, estudia bajo Theobald Fischer (1846-1910) –al que sigue a dicha universidad–, geógrafo integrado en la tradición antropogeográfica alemana y ferviente admirador de Karl Ritter (1779-1859). Fischer centra su interés, ante todo, en las interrelaciones entre el individuo y su entorno, la relación sujeto-objeto.

Viéndose también influenciado por el “determinismo geográfico” de Ratzel y Ritter, Boas pertenece a la tradición historiográfica y geográfica iniciada por Alexander von Humboldt (Bunzl 1996: 53; Lowie 1960: 128; Stocking 1974: 84;

humana. No sólo eso, sino que hasta la disciplina historiográfica es concebida tradicionalmente como una manera de dilucidar el presente a través del pasado (Lukács 1971: 268). La decontextualización contribuye a desvelar comunes denominadores entre realidades distintas. Como afirma Geertz: “cualquier lugar menos aquí, cualquier tiempo menos ahora”.

³¹⁷ Clifford Geertz refleja esta posición al afirmar que el objetivo de la antropología consiste en “ampliar el universo del discurso humano” (Geertz 1973: 14); una ampliación de horizontes que relativiza la cultura propia como un discurso entre otros. También Émile Durkheim habla del científico social como de alguien que debe “emanciparse a sí mismo de las erróneas ideas que dominan la mente del hombre de a pie”. Es así como podemos desvelar la estructura subyacente a la realidad (K. Thompson 1982: 32, 102).

Valdés 2006: 21). Sin embargo, con respecto a dicho determinismo –preconizado por Herder–, Boas se distancia más y más tras su viaje al Ártico, optando por una visión más histórica y psicológica de la cultura (Boas 1965: 43, 175-176; Stocking 1974: 57).

En Kiel recibe un doctorado en Física (1881) con *Una contribución para comprender el color del agua*. Dicha tesis está escrita de acuerdo con el paradigma establecido por Gustav Fechner (1801-1887), padre de la psicofísica. Allí Boas sigue “los escritos de filósofos” virando hacia un planteamiento epistemológico que pretende elucidar las relaciones entre el mundo objetivo y subjetivo (Boas 1974b: 42; Bunzl 1996: 52). Un planteamiento enmarcado en la tradición psicológica alemana que, a mediados del siglo XIX, se rige esencialmente según el modelo kantiano (Brennan 1999: 132). Esto no sólo desde un punto vista psico-físico, sino también en cuanto a aspectos metodológicos, ya que, siguiendo al neokantiano Wilhelm Windelband (1848-1915), distingue Boas entre una razón que es descriptiva y otra que obtiene leyes generales (Bunzl 1996: 53), algo que tendrá importantes consecuencias en el planteamiento del antropólogo alemán. Tal dicotomía se define desde entonces como la existente entre ciencias “ideográficas” –particularizadoras– y “nomotéticas” –generalizadoras; una distinción de gran alcance en antropología (Radcliffe-Brown 1971a: 1; Valdés 2006: 188).

Al realizar este estudio se percata de que la idea que uno se hace de un color, o la percepción que de él tiene, está condicionada por el contexto intelectual y factores situacionales en que se mueve la persona. Esto le lleva a analizar el ámbito de lo psico-cultural. Al tomar este aspecto en consideración, en 1883 decide realizar un viaje de investigación entre los esquimales para analizar sus corrientes migratorias y el modo en que ven éstos el color del agua (Stocking 1974: 22). Según Ruth Benedict, marcha al Ártico con el propósito de “estudiar específicamente la reacción de la mente humana al entorno natural” (Benedict 1969). Desde este viaje Boas rechaza el paradigma del determinismo geográfico como interpretación que domina sus ideas (Lowie 1960: 144), optando por una perspectiva que podríamos denominar como más idealista: no es tanto el entorno inmediato el que determina la conciencia sino a la inversa. Culturas que operan, por ejemplo, en un mismo entorno físico son claramente

distintas las unas de las otras, especialmente en lo que a su interpretación de la realidad se refiere.

En este viaje queda impresionado por la cultura esquimal –tan distinta de la suya propia–, momento desde el cual, y a través de un esquema intelectual propio de la geografía humana (antropogeografía), se inicia en la antropología (Herskovits 1965: 6). En este primer trabajo, Boas, que opera en gran medida desde el modelo de la física, se plantea nuevas ideas focalizando su atención en el sujeto que percibe, adoptado una posición más idealista en contra de su tradicional planteamiento materialista. Su interés principal es ahora lo relativo a la percepción y la cognición (Liss 1996: 172). Boas se ve influido por la tradición neokantiana que por entonces domina indiscutiblemente la universidad alemana (Copleston 2001b: 286, 341). A pesar de su preeminencia en el ámbito de la filosofía, la influencia de este movimiento se deja sentir en distintos ámbitos del pensamiento y la ciencia. En este sentido, de todos es conocida la lectura de Kant que Boas realiza entre los esquimales con la intención de “no ser completamente inculto cuando regrese” (Bunzl 1996: 55; Valdés 2006: 31).

La vinculación de Boas al Historicismo y al neokantismo será fundamental en su formación intelectual. Ambas tradiciones son, como señala Mannheim, parte de un mismo movimiento que consolida el subjetivismo moderno y, en particular, la noción de ideología. Ambos planteamientos exigen la contextualización de todo conocimiento. El Historicismo reclama un análisis estructurado y orgánico de cada realidad, que debe ser comprendida en su localización temporal concreta. Lo mismo ocurre en el caso del neokantismo, que hace de todo conocimiento una “interpretación” aproximada y relativa de la “verdad”.

Uno de los neokantianos que más influyen en Boas es Wilhelm Dilthey (1833-1911) (Lewis 2001: 384; Valdés 2006: 188) entre cuyas especialidades se encuentra la hermenéutica, ciencia que pretende comprender cada texto o discurso desde su propio contexto histórico. El planteamiento de Dilthey tiene una “gran dosis de relativismo histórico”³¹⁸, algo que extrapola al terreno

³¹⁸ Lukács llega a calificar el pensamiento de Dilthey de “subjetivismo irracionalista” (Lukács 1971: 350).

sociológico confirmando la necesidad de “entender el significado que la vida tiene para una sociedad concreta”. De este modo, Dilthey tiene en cuenta la relatividad de las cosmovisiones (Copleston 2001b: 294-295; Stocking 1974: 11).

A pesar de que Boas comienza su carrera siendo un firme defensor de la “verdad” como objeto alcanzable, a medida que desarrolla su trabajo se intensifica un escepticismo que le lleva a proclamar que la “civilización no es algo absoluto”, sino relativo al punto de vista desde el que se emite un juicio (Boas 1965: 202; Stocking 1974: 13). Según el reconocido antropólogo Marshall Sahlins, el “axioma fundamental del pensamiento de Boas es precisamente el de *la construcción humana de la experiencia*, asegurando que su carrera antropológica puede caracterizarse en cierto sentido como un proceso en el que ese axioma fue traspuesto del nivel psicológico al nivel cultural” (Valdés 2006: 187); algo que nosotros concebimos, en última instancia, como una transferencia de la filosofía cognitiva de Kant al terreno de la antropología cultural.

Kant despoja al mundo de cualidades propias, por lo que éste deja de contener sentido en sí mismo. Llevada esta idea un poco más allá, también el “bien” y el “mal” morales son elaboraciones humanas. Si toda cultura considera sus principios éticos como estrechamente vinculados a “la fundamental naturaleza de la realidad” (Geertz 1973: 126-127; Lisón 1975: 81-83; Radcliffe-Brown 1971d: 130-133) y Kant niega la inteligibilidad de la realidad última, Boas hace de la ética una mera representación colectiva (intersubjetiva) que no puede tener validez en términos absolutos³¹⁹. De la máxima de Geertz extraemos una vinculación entre lo cognitivo y lo ético que permite comprender la importancia de la teoría del conocimiento kantiana en lo que al relativismo cultural (y moral) se refiere.

Por otra parte, consideramos que Boas, al igual que Marx, preconiza la “muerte del sujeto” pues considera que “el marco de experiencia del mundo” se da en “relaciones subjetivamente condicionadas”, a través de las cuales el individuo se ve sometido a una “imposición de valores y significados” (Valdés

³¹⁹ Recordemos que Wilhelm von Humboldt –ilustre precursor de la tradición en la que se integra Boas– aplica el “método crítico” de Kant al ámbito lingüístico sin especular sobre la esencia (naturaleza en sí) del lenguaje, sino para atender a su correcta comprensión nada más (Cassirer 1966: 121). En el campo de la cultura Boas aplica unos mismos principios.

2006: 187). De acuerdo con este planteamiento, el “sujeto puro” sería poco más que una quimera. Boas da a entender que toda cultura proporciona un entramado de valores, intereses y postulados, que sirven a modo de *órganos de percepción colectiva*, pues dirigen y determinan, a través de su influencia, la cognición individual (Boas 1965: 202-203)³²⁰.

Siguiendo esta línea de pensamiento kantiana llevada a lo cultural, consideramos que relativismo y representación están indisolublemente asociados, por el hecho de no existir, en ambos casos, un criterio último de verdad: una cultura “en sí” que sirva de referencia definitiva. De tal modo que toda cultura posee tanto valor como cualquier otra, lo que conduce a un ideal de tolerancia (Boas 1965: 203). Aquello que en Kant se refiere ante todo a una “representación” a nivel cognitivo individual-universal (intersubjetivo), es tomado en Boas en un contexto de significación cultural: no existe una cultura “en sí” sino que cada cultura es tenida por una forma de representación colectiva subjetivada basada en condicionamientos concretos. La “generalidad subjetiva” (intersubjetividad) a la que Kant hace referencia para fundamentar las relaciones humanas (Cassirer 1993: 373) toma en Boas la forma de entramado cultural encarnado en valores, símbolos y costumbres; un contexto de representación eminentemente inconsciente (Stocking 1974: 7-8) y equiparable al concepto marxiano de “ideología” –al margen de que Boas no acepte una “superestructura cultural” fundada exclusivamente en parámetros económicos (Boas 1965: 176-177). De hecho, uno de los conceptos boasianos que más directamente se identifica con la noción de ideología sería su “cultural pattern” que refleja las idiosincrasias de cada cultura concreta.

A nuestro juicio, Boas toma de la tradición Kantiana su enfoque cognitivo aplicándolo al terreno de la moral propia de cada cultura. Curiosamente, no es el pensamiento ético de Kant el que juega un papel relevante en este caso. Kant, como pensador propio de la Ilustración (McPhee 2013: 55), aboga por un imperativo categórico universal (Cassirer 1993: 433-434; Copleston 2001a: 300)

³²⁰ Hallamos en Nietzsche ideas similares, pues entiende la cultura como “adiestramiento y selección [...] una violencia sufrida por el pensamiento, una formación del pensamiento bajo la acción de fuerzas selectivas, un adiestramiento que pone en juego todo el inconsciente del pensador” (Deleuze 2013: 153, 188).

que Boas –al igual que Marx– rechaza. La analogía con el pensamiento Marxiano queda de manifiesto cuando al analizar el problema de la identidad grupal, Boas llega a establecer una analogía entre el sentimiento nacionalista y la “conciencia de clase” proclamada por el comunismo (Boas 1965: 39); un postulado que enfatiza la variabilidad subjetiva de la percepción de acuerdo con la pertenencia a un colectivo determinado.

Por otra parte, Boas toma de Kant ideas relativas a la cognición humana para aplicarlas como base de una metodología científica. La distinción kantiana entre razón descriptiva y aquella razón que obtiene leyes generales (Grosse 1900: 2; Bunzl 1996: 53) la toma Boas de Windelband –como ya hemos visto. El enfoque descriptivo se convierte en base de su “particularismo histórico” y fundamenta también su interés por lo concreto, desarrollando una aproximación al problema del conocimiento que podríamos definir como “pureza inductiva”. Un enfoque hacia lo empírico en el que la escasez de hipótesis hace que algunos autores hablen del particularismo histórico como de un movimiento “esencialmente negativo y teóricamente estéril”, a pesar de su solidez metodológica (Harris 1968: 250). Según Boas, estos dos enfoques son la base de dos modos de comprender la antropología: el método histórico y el método generalizador; típico éste último del evolucionismo cultural tradicional (Boas 1974a: 23).

Perspectivismo orteguiano

Como tercer “epifenómeno” del pensamiento kantiano analizamos el “perspectivismo” de José Ortega y Gasset (1883-1955) que, en principio, atañe más directamente al mundo intelectual español. Podemos hablar de esta teoría como un claro vástago de las teorías kantianas, siendo una de las primeras elaboraciones conceptuales que pretenden implantar el subjetivismo (liberal) en España.

En el caso del perspectivismo la influencia kantiana es evidente. Ortega se forma como filósofo en España pero también en Alemania hacia donde se dirige en 1905. En 1908 se traslada a Marburgo –según Ortega “el burgo del neokantismo”, donde estudia el también neokantiano Ernst Cassirer (Valdés 2006: 187) –, y entra en contacto con Hermann Cohen (1842-1918) y Paul

Natorp (1854-1924) –ambos integrados en el movimiento neokantiano, siendo pensadores de ideología liberal (Lèveque 2010; Lukács 1971: 351; Martín Luengo 1999: 25, 30). No es extraño entonces que Ortega postule su “perspectivismo”, según el cual, “cada hombre es un punto de vista sobre el universo”. Un enfoque que –al igual que en Boas y Marx– lleva al terreno de lo colectivo, ya que, según Ortega, cada “individuo, pueblo o época se acerca a la verdad y nos revela una parte de ella a través de su intransferible perspectiva, cuya yuxtaposición encierra la nítida percepción” (Martín Luengo 1999: 24, 59)³²¹.

Para comprender dichos planteamientos es interesante ofrecer algunos datos con respecto a la introducción de Kant en España, un fenómeno que tiene lugar durante el último cuarto del siglo XIX –al mismo tiempo que se introduce el positivismo. Antes de 1875 sólo existen en el país dos figuras kantianas: el matemático José María Rey Heredia (1818-1961) y el médico Matías Nieto y Serrano (1813-1902). Por otra parte, el primer comentarista de Kant en España es Ramón de la Sagra (1897-1871) (Núñez Ruiz 1975: 139), botánico, escritor y político gallego; fundador de *El Porvenir*, primer periódico anarquista del mundo. En 1819 La Sagra escribe una serie de artículos en la *Crónica científica y literaria*, publicada en Madrid los martes y viernes. Dichos artículos constituyen una defensa de Kant frente a las críticas de comentaristas extranjeros, algunos de los cuales atribuyen a Kant una ininteligibilidad producto de su confuso estilo literario (Núñez Ruiz 1975: 140).

Nieto Serrano toma de Kant la “inaccesibilidad gnoseológica de lo absoluto” para escribir su *Bosquejo de la ciencia viviente* (1867), donde expone ideas claves en la Europa moderna que todavía no están arraigadas en España. El pensamiento de Nieto Serrano refleja también nociones hegelianas como “historicidad” y “totalidad concreta” que, como hemos visto, son momentos clave en la cristalización del concepto de “ideología”. Su obra, sin embargo, pasa sin pena ni gloria y no es apreciada hasta la irrupción del pensamiento neokantiano en España, ya pasado el año 1875. El neokantismo cuenta con dos momentos

³²¹ Encontramos ideas casi idénticas aplicadas a la estratificación social en Karl Mannheim (Larrain 1979: 117), formado también en el neokantismo.

en que es adoptado en España: 1875, cuando el filósofo y periodista cubano José del Perojo (1850-1908) publica sus *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*, y con la llamada “Generación de 1914” a la que pertenece Ortega (Núñez Ruiz 1975: 143-146).

La primera “versión castellana directa del alemán” de la *Crítica de la razón pura* es elaborada por Perojo y publicada en 1883. Perojo se doctora en Filosofía por la Universidad de Heidelberg bajo la dirección del filósofo hegeliano Kuno Fischer (Núñez Ruiz 1975: 147), precursor del neokantismo. Lo que pretende Perojo con estos trabajos editoriales es introducir la filosofía alemana en España con el objeto de actualizar el pensamiento filosófico e intelectual del país que, por entonces seriamente atrasado.

En el caso de Ortega, éste profundiza en su filosofía desde el marco de la escuela de Marburgo. Gracias a esta formación funda su teoría perspectivista. En *El tema de nuestro tiempo* (1923) integra un capítulo llamado “La doctrina del punto de vista” donde afirma que “la perspectiva es uno de los componentes de la realidad” (Martín Luengo 1999: 59). La doctrina trata de servir de puente entre racionalismo y relativismo, empleando la perspectiva como aproximación al conocimiento. Ortega además transfiere este perspectivismo al ámbito colectivo. Según afirma, “cada especie animal tiene su paisaje y cada raza de hombre el suyo [...] no hay un paisaje general” (Ortega 2010: 144). Por otra parte, en Ortega también hallamos la clásica identificación entre ideología y cultura (Ortega 2007: 162; 2010: 36, 64).

Ortega lamenta que España no se encuentre plenamente inmersa en el “zeitgeist” (espíritu del tiempo) occidental; un logro que sólo puede darse a través de la universidad, cuya “tarea central” consiste en la “‘ilustración’ del hombre, de enseñarle la plena cultura del tiempo, de descubrirle con claridad y precisión el gigantesco mundo presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica” (Ortega 2010: 67). Con Franco, la “España tradicional sigue enarbolando la bandera del credo cristiano frente al paganismo relativista y la modernidad reinante en Europa” (Martín Luengo 1999: 20). De hecho, el perspectivismo es criticado y caricaturizado por sectores del franquismo,

teniendo éstos la impresión de que el “relativismo secular” orteguiano no hace sino corromper a las juventudes españolas (Martín Luengo 1999: 168, 178).

Este discurso liberal se encuentra ya presente en España con la introducción del positivismo y el kantismo en el último cuarto del siglo XIX. En 1875-1876 se organizan debates en el Ateneo para discutir el positivismo. Por ejemplo, Gurmésindo Azcárate (1840-1917), pensador institucionista, considera que el positivismo conduce a la “desfundamentación de la vida moral” ya que niega “la posibilidad de conocer lo absoluto racionalmente” (Núñez Ruiz 1975: 45, 49); una sentencia que sintetiza a la perfección la tesis concreta que postulamos en esta tesis. Esta es una idea bien sabida por la intelectualidad española que debate el efecto pernicioso del positivismo durante los años setenta del siglo XIX (Núñez Ruiz 1975: 64).

EL SURGIMIENTO DEL “ETNOCENTRISMO” COMO DESCUBRIMIENTO INTELECTUAL Y LA IDEA DE “PROCESO”

Otros dos conceptos importantes en la tradición antropológica moderna –y vinculados al subjetivismo anteriormente analizado– son el “etnocentrismo” y la idea de “proceso”.

El etnocentrismo es un concepto que pone de manifiesto la naturaleza subjetiva de nuestros juicios, los cuales están determinados por la cultura concreta a la que pertenecemos. La idea de proceso, por otra parte, sirve para “desenmascarar” juicios y valores que, tenidos por absolutos, son en el fondo “construcciones” elaboradas en el tiempo que carecen de validez universal. Ambas nociones enfatizan la naturaleza subjetiva de muchos de nuestros juicios y valores con respecto a nuestra propia cultura –en este caso, “occidental”– y en relación a la realidad del “otro”. Pensemos, por ejemplo, en el modo de estructurar el espacio geográfico en un mapamundi, en el que Europa ocupa un lugar central. ¿Por qué no interpretar el espacio desde otra perspectiva? Lo mismo pasa en el plano temporal, ¿por qué el tiempo se contabiliza desde el nacimiento de Jesús? Empleamos a día de hoy el calendario gregoriano o cristiano, el más ampliamente utilizado a lo largo y ancho del mundo (Gambra

2001: 89); un calendario que representa la cosmovisión de la civilización “occidental”.

Ambos enfoques –el etnocentrismo y la noción de proceso–, como veremos, son característicos del pensamiento liberal moderno y van “cristalizando”, principalmente, a partir del siglo XVII, una vez son abandonados los planteamientos de la filosofía escolástica medieval y con el surgimiento del colonialismo como realidad política y social a nivel global. Tanto el conocimiento de nuevas culturas radicalmente distintas a la nuestra, como los trepidantes cambios ocurridos en el campo de la ciencia y de la sociedad en general, tienen una importancia capital en el surgimiento de estos modernos conceptos que analizamos a continuación.

El “etnocentrismo” como descubrimiento moderno

A pesar de que el término “etnocentrismo” es acuñado por el sociólogo norteamericano William G. Sumner (1840-1910) en su obra *Folkways* (1906), encontramos precedentes de dicha idea en autores muy anteriores. El propio Sumner define “etnocentrismo” como “el nombre técnico que describe un punto de vista en el que el colectivo al que uno pertenece se convierte en el centro de todo, mientras todos los demás son juzgados y valorados con respecto a la propia cultura” (Sumner 2007: 13). Como ya hemos señalado, el “descubrimiento” de América, la Revolución Científica y la expansión colonial son fundamentales para comprender el surgimiento de este nuevo enfoque intelectual. Antes de la Revolución Científica los valores morales eran considerados trascendentes y adheridos al “orden natural”; al mundo exterior, al objeto (Koestler 1982: 549).

Ya en el siglo XVI Bartolomé de las Casas (1484-1566), considerado por muchos como antropólogo pionero, analiza la validez de las religiones indígenas, afirmando que éstas son verdaderas según los propios nativos. Tal contraste en materia de opiniones y devoción señala la posibilidad de que nuestro Dios sea fruto de nuestras propias creencias. Por otra parte, Las Casas señala la relatividad de la noción de “barbarismo”, siendo el primero de los autores modernos en hacerlo; asumiendo la coexistencia de valores y creencias diversas (Todorov 1985: 189-190). No es de extrañar que el contacto con América sirva

de acicate, a través del contraste, para sugerir un pluralismo de creencias entre las cuales quedaría integrada la propia cosmovisión judeocristiana.

Una importante figura en este sentido es John Locke (1632-1704), filósofo liberal y empirista inglés vinculado al colonialismo americano como redactor de la Constitución Fundamental de Carolina (1699), además de activo tratante de esclavos africanos. Por una parte, Locke desarrolla una teoría epistemológica que entronca con la posterior teoría kantiana, pues rechaza la noción de “idea absoluta” en favor de una aproximación probabilístico-matemática a la “verdad”. No obstante, al filósofo inglés se le conoce principalmente por su teoría de la mente humana como “tábula rasa” u hoja en blanco, carente en absoluto de ideas innatas. Las ideas son únicamente las impresiones del mundo empírico (integrado también por elementos culturales) y conforman la personalidad individual. Su rechazo de las ideas innatas le lleva a contrastar la diversidad de creencias que existen a lo largo y ancho del mundo³²². Por tanto, el “realativismo cultural” le interesa a Locke en cuanto que refuta la existencia de “ideas innatas” en el ser humano (Locke 1994: 18, 34-35, 39-40): no existen ideas universales, sino que cada cultura tiene ideas, costumbres y valores propios³²³. Este hecho refuta, a su vez, las teorías idealistas y metafísicas que anteponen la mente humana al mundo material. Por otra parte, el materialismo de Locke contiene el germen de algunas de las teorías sociológicas de Marx y Durkheim: es el mundo material, en última instancia, el que determina los contenidos de la conciencia.

Locke entiende que resulta difícil ser crítico con la propia cultura, sobre todo si creemos erróneamente que nuestras costumbres son “el patrón establecido por Dios” (Yolton 1994: XXV). Locke es miembro de una élite de intelectuales que en su época cree en una “religión natural”, desvinculada de la teología cristiana tradicional. El intelectual liberal trata de encontrar un elemento

³²² Resulta curioso que el método comparativo también haya sido empleado –desde el siglo XIX– con la intención contraria: demostrar la existencia de ideas innatas. Pensemos en Bastian o Jung, entre otros.

³²³ Nociones análogas son expresadas en forma narrativa por Daniel Defoe en *Robinson Crusoe* (1719) (Defoe 2003: 135-137). Resulta necesario enfatizar que el surgimiento de la religión comparada como nueva disciplina de investigación (también en la época de Locke) a manos del Dr. John Spencer (1630-1693) que en su obra *De Legibus Hebraeorum* (1685) pone de relieve el hecho de que el judaísmo no es la más antigua religión del hombre (Robertson 1914: vi). Huelga decir que la religión comparada sirve de caldo de cultivo ideal al surgimiento del etnocentrismo.

o criterio nuclear en referencia al cual pueda discernirse una verdad sólida. Se busca, por tanto, un referente en la “naturaleza”, que sustituye la idea de Dios, tradicionalmente vinculada a la superstición y a conductas irracionales³²⁴. Observamos, por tanto, que una de las primeras manifestaciones del etnocentrismo como concepto filosófico surge como consecuencia directa de un proceso de secularización que rechaza la noción de la propia cultura como representante de la religión única y universal. No son la religión ni la costumbre las que deben guiar el camino de la verdad sino la razón natural del hombre.

Es muy interesante que el planteamiento kantiano que enfatiza la divergencia entre “representación” y la “cosa en sí” aparezca ya en Locke aplicado, además, a la cultura. Locke señala cómo generalmente se cree que las ideas de virtud o vicio son aplicables a acciones que por su propia naturaleza son buenas o malas. Niega la existencia de “principios morales innatos” (Brentano 2013: 9); lo bueno y lo malo son “constantemente atribuidos solamente a aquellas acciones que en cada país o sociedad son consideradas como renombradas o deshonorosas”. El hecho de que Locke saque a relucir dicha variedad de interpretaciones hace que algunos le critiquen como “relativista” (Locke 1994: 194-195). En este sentido, juzgamos que Locke es el primer gran pensador moderno que pone de manifiesto la diversidad de interpretaciones de acuerdo con cada cultura, enfatizando el hecho de que nuestra propia cultura se fundamenta en gran medida en la costumbre, que no se ajusta necesariamente a la norma establecida por Dios.

Otro momento interesante en este proceso de descubrimiento intelectual tiene lugar en el siglo XIX y se manifiesta en el seno de la escuela hegeliana. El tratamiento que Hegel hace de la tradición judeocristiana es claramente etnocéntrica, siendo esta una de las críticas más acertadas que pueda hacerse a su pensamiento. Hegel interpreta el progreso de la civilización en varias fases, una de las cuales viene dominada por el surgimiento del cristianismo y su posterior desarrollo. Hegel hace del protestantismo otra etapa esencial en este

³²⁴ Un mismo planteamiento lo hallamos en el caso de la Revolución Francesa (1789) que establece un calendario republicano francés elaborado en consonancia con los procesos naturales asociados a los distintos meses del año al margen de entidades sobrenaturales: Vendimiario, Brumario, Frimario. (Hindmarch 2009; McPhee 2013: 164).

proceso y hace de su propia filosofía también un elemento clave en ese mismo desarrollo. El filósofo alemán interpreta la civilización “occidental” como la manifestación progresiva de lo Absoluto en el mundo. Sin duda podemos hablar de lo Absoluto en Hegel como de un sustituto del Dios tradicional. En este sentido, la cultura “occidental” vendría a representar el “espíritu del mundo”, en contraposición a otras “culturas” ajenas a este movimiento que ocupan un lugar marginal, siendo carentes en absoluto de valor. Hegel, a pesar de fundamentar su filosofía en el devenir –siendo éste “el principio mismo de la relatividad” (Diel 1986: 94) –, considera que la civilización “occidental” tiene un valor absoluto como manifestación del espíritu en la historia.

A partir del pensamiento hegeliano surgen una tradición conservadora y otra progresista. La tradición de izquierdas es la encarnada por los llamados “jóvenes hegelianos” a la que pertenecen Ludwig Feuerbach (1804-1872), David Strauss (1808-1874), Bruno Bauer (1809-1882) y Karl Marx (1818-1883), entre otros. Estos autores de actitud profundamente antirreligiosa, publican una serie de obras muy influyentes durante el periodo que va de 1835 a 1841, aproximadamente (Touchard 1969: 464). La primera de dichas obras que adquiere relevancia en el plano de la opinión pública es el libro de David Strauss: *Vida de Jesús* (1835-1836). En esta, Strauss pone en tela de juicio la existencia del fundador del cristianismo y analiza las escrituras interpretándolas como un mito. Este último aspecto nos parece fundamental a la hora de cuestionarse el valor relativo de la propia cultura “occidental”, entendida ésta, no como teniendo valor empírico y absoluto, sino como mero mito, con todas las implicaciones que el concepto de mito tiene para el pensamiento del siglo XIX. En Schelling vemos ya el mito como forma de expresión cultural universal que impera durante la Antigüedad. Bruno Bauer, por otra parte, establece en 1820 que todos los primeros registros de todo pueblo son míticos. Strauss se pregunta, ¿por qué la tradición hebrea iba a ser una excepción? Habla de lo que distingue el cristianismo de otras religiones para el creyente es que las demás religiones son míticas mientras éste es histórico. Sin embargo él lo niega, situando nuestra tradición entre otras. “¿Qué comunidad tiene razón? No todas, eso sería imposible, ya que las aserciones de una excluyen las aserciones de las demás”.

Vemos, por tanto, en su tratamiento del tema un claro precedente a la crítica del etnocentrismo (Strauss 1970: 27, 48, 56).

Este cuestionamiento de las propias raíces de la civilización occidental y el percibir de La Biblia como inmersa en la “categoría general de mito”, son preocupaciones que tienen importancia a mediados del siglo XIX a escala europea (Renan 1967: 11; Stocking 1991: 190). A este respecto, y en el terreno de la antropología evolucionista victoriana es importante la obra de Edward Burnett Tylor (1832-1917); en particular su *Primitive Culture* (1871), obra cuya lógica tiende a incorporar el cristianismo a la categoría de mito. Como Feuerbach antes que él, Tylor considera que en lugar de un Dios que creó al hombre a su imagen y semejanza, fue la Humanidad la que creó un Dios a la suya (Stocking 1991: 195). Podemos decir que Tylor tiende a ciertos planteamientos relativistas. Todo ello a pesar de que, como buen victoriano, el antropólogo inglés ingenuamente haga del mundo “occidental” el parámetro último de desarrollo cultural, con respecto al cual debe medirse el nivel de toda otra cultura (Stocking 1991: 162, 175, 222-224).

Así pues, en la antropología del siglo XIX ocurre lo mismo que en el seno de la tradición filosófica inmediatamente posterior a la muerte de Hegel. Se cuestiona el valor que tiene la religión y, en particular, nuestra propia cultura. Esta nueva percepción de la tradición judeocristiana se fundamenta en la expansión de los horizontes intelectuales que, tras el desarrollo del colonialismo (Stocking 1991: 222-224), permite contrastar la propia civilización con otras culturas. Reflexión que aparece ya en David Strauss, que pone de manifiesto cómo una visión más amplia de la realidad circundante permite un contraste entre culturas que hace de la propia tradición una más entre otras (Strauss 1970: 47). Esto mismo es señalado por Adolf Bastian (1826-1905), maestro de Boas, al rechazar cualquier jerarquía cultural que establezca a la civilización “occidental” como objetivo último del desarrollo cultural (Bunzl 1996: 51).

Posteriormente, ya en 1887 (Stocking 1974: 13), Boas deja bien clara su posición con respecto al etnocentrismo, junto a otros muchos autores que siguen sus pasos. Entre ellos podemos citar a Leo Frobenius (1873-1938), Edvard Westermarck (1869-1939), Max Scheler (1874-1928) u Oswald Spengler (1880-

1936) (Barnard 2007: 51; Pérez de Barradas 1946a: 35; Westermarck 1924: 4, 5, 8, 12, 20). Como hemos visto, William G. Sumner (1840-1910) acuña el término “etnocentrismo” en 1906, dando forma definitiva a una herramienta metodológica esencial para el análisis cultural del siglo XX. Dicho concepto, al hacer de toda “cosmovisión” una construcción culturalmente condicionada (ideología), “deconstruye” realidades estimadas como objetivas que sirven, en última instancia, para consolidar un estatus quo determinado.

En el caso de España, la antropología franquista se niega a aceptar este tipo de relativismo, en defensa de una “filosofía cristiana” cuyos valores “son eternos y con validez universal” (Pérez de Barradas 1946a: 35).

La idea de proceso: legado del Historicismo

Otra idea que consideramos importante en la “desobjetivación” moderna es la idea de “proceso”. Se trata de un concepto también ampliamente utilizado en la literatura antropológica –en España principalmente tras la llegada de Esteva Fabregat (Calvo 1997a: 129) – y su función básica consiste en deslegitimar valores o realidades tenidas por objetivas para descubrir intencionalidades ocultas que moldean nuestra experiencia del mundo. No sólo eso, sino que la voluntad de contextualizar la realidad de cada hombre en el devenir histórico de su entorno inmediato es elemento esencial a la hora de entender el concepto de cultura moderno tras el declive de la “visión uniforme [e inmutable] del hombre” (Geertz 1973: 35).

La idea de cambio y transformación es opuesta a la noción de inmutabilidad. Todo lo que se encuentra en devenir es una realidad inacabada. El cambio se convierte, entonces, en una poderosa arma frente a planteamientos (objetivistas) que aspiran a ser fijados en el imaginario colectivo de modo definitivo. En este sentido, la dialéctica hegeliana juega un papel determinante. Debemos señalar que los planteamientos de dicho filósofo reflejan, en gran medida, los hechos ocurridos durante la Revolución Francesa (1789) que, al invertir la realidad sociopolítica francesa, representa de modo paradigmático la idea de progreso como movimiento dialéctico: la tesis se convierte en su antítesis (revolución).

La idea de proceso (como dialéctica) tiene una gran influencia en Marx en cuanto que rechaza proclamar el mundo, y sus objetos e ideas, como “hechos fijos”. Una “sospecha” induce a entender lo mundano y lo abstracto como “elaboraciones” que tienen un origen y una historia concretos (Engels 1968; Larrain 1979: 70; Lukács 1971: 180). La contingencia de las verdades colectivas es una de las cuestiones que más relevancia tiene en Marx (Ferrater 2002: 72); contingencia fundada en la idea proceso. Marx entiende lo objetivo en la conciencia del hombre mundano como “mera ilusión” puesto que no existen las “esencias suprahistóricas”. Como hemos comprobado al discutir el concepto de ideología, hablamos de como ésta emana de las relaciones de producción, fijando, así, “ilusiones fetichistas” que distorsionan o esconden la “realidad”. Sin duda, uno de los modos de “desobjetivizar” tales ilusiones consiste en enfatizar la historicidad del fenómeno en cuestión. La ideología sería, por tanto, una visión, no sólo parcial, sino transitoria de la realidad (Lukács 1971: 13-14, 177).

Curiosamente, en Boas también encontramos una posición similar en cuanto que rechaza la teoría de Bastian sobre las “ideas elementales”. A su juicio las ideas tenidas por elementales son el producto de un desarrollo histórico concreto. Además, Boas considera que un fenómeno cultural es inteligible sólo si es analizado desde su pasado (Lowie 1960: 145); un principio al que hace alusión también el funcionalista Durkheim (K. Thompson 1982: 123), lo que pone de manifiesto el arraigo de esta idea en el terreno de las ciencias sociales desde mediados del siglo XIX hasta principios del XX.

No es de extrañar que la idea de proceso sea empleada tanto por Boas como por Marx puesto que ambos tienen una formación vinculada al paradigma historicista: Marx en su vertiente hegeliana y Boas en la geográfica de von Humboldt y Ratzel. Se trata de una idea de gran popularidad a lo largo de este periodo, vinculada a la noción de progreso y evolución. Engels ofrece una muy clara explicación de esta idea dentro de la tradición marxista:

La gran idea cardinal de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de *objetos* terminados, sino como un conjunto de *procesos*, en el que las cosas que parecen estables, al igual que los reflejos mentales en nuestras cabezas, los conceptos, pasan por un cambio ininterrumpido, por un proceso de devenir y desaparecer [...] se acaba imponiendo siempre una trayectoria progresiva; esta idea cardinal ya tan arraigada, sobre todo desde Hegel, en la conciencia habitual, que expuesta así [...] apenas encuentra oposición [...] Si en nuestras

investigaciones nos colocamos siempre en este punto de vista, daremos al traste de una vez para siempre con el postulado de soluciones definitivas y verdades eternas [Engels 1968: 57].

Así pues, encontramos la más temprana formulación de la idea de proceso, tal y como la entendemos, en Hegel, encarnada en su método dialéctico (Copleston 2001b: 251; Engels 1968: 57). No obstante, Hegel, como representante del “idealismo” retiene la preeminencia del concepto sobre el mundo empírico, proclamando la primacía de “lo universal” (Marx y Engels 2005: 33). Resulta interesante que Boas y muchos de sus seguidores empleen también este principio para deslegitimar ideas objetivadas, tales como la noción de raza o la idea de instinto (Boas 1974c: 214-215; Klineberg 1950), tradicionalmente vinculadas a un determinismo biológico ligado al pensamiento conservador³²⁵.

En *Kosmos* (1845), obra de Alexander von Humboldt, están presentes ideas evolutivas aplicadas al plano de la cultura (Bunzl 1996: 38; Spencer 1904a: 339). A la altura de la década de los setenta, el historicismo es tan popular en Alemania que Nietzsche lo convierte en blanco de sus críticas en una de sus intempestivas (Nietzsche 2007: 139). En Marx la idea de proceso se encarna en el concepto de “materialismo dialéctico”, en el que sujeto y objeto están en un proceso de reajuste sin fin. Para Marx y Engels, Hegel representa el fin de la filosofía por pretender todavía instaurar un “sistema absoluto” de filosofía. Marx rechaza la idea de “verdades eternas” y hace de la ciencia un proceso que no puede alcanzar una forma determinada o final (Copleston 2001b: 252; Russell 1965: 749).

Más adelante, en el funcionalismo antropológico tiene la idea de proceso mucha relevancia. Según Radcliffe-Brown –una de las más eminentes figuras de la antropología social británica– el objeto de estudio de la antropología es el mismo “proceso de la vida social”. Radcliffe-Brown hace de la noción de “cultura” una realidad en proceso (Radcliffe-Brown 1971a: 4).

³²⁵ El materialismo biológico está dominado en gran medida por una concepción ahistórica hasta el descubrimiento de la célula, la transformación de la energía, y la aparición de las teorías evolutivas de Lamarck y Darwin (Engels 1968: 33-35, 59). La importancia del principio histórico es, obviamente, esencial al darwinismo y tiene un impacto revolucionario en el campo de la ciencia (Gould 2004: 286).

El dinamismo se convierte en condición *sine qua non* a la hora de comprender una realidad cultural o social determinada. Y eso desde cualquiera de las teorías sociológicas y antropológicas aquí discutidas; todas ellas fundamentales a la hora de comprender la antropología americanista española. En España dicha corriente de ideas es introducida de la mano de algunos de los más avanzados pensadores progresistas de finales del siglo XIX. Tomemos como ejemplo las palabras de Nicolás Salmerón (1838-1908): “*La ley de la evolución* (tomada del *devenir* de la filosofía hegeliana), como principio general que rige todos los fenómenos de la vida y la *relatividad del conocimiento* [...]: he ahí los ejes principales, alrededor de los que giran todas las teorías positivas modernas.” (citado en Núñez Ruiz 1975: 101). No obstante, tales ideas tienen poco calado en España durante el franquismo, que se opone a todo relativismo.

FUNCIONALISMO

A continuación vamos a discutir otro movimiento intelectual que moldea la antropología cultural española. Hablamos del funcionalismo, teoría relevante tanto en antropología como en sociología.

Creemos que el subjetivismo analizado puede ser explicado también desde una perspectiva funcionalista, como fruto de la creciente heterogeneidad basada ésta a su vez en la mayor complejidad a la que se ven sujetas las sociedades en su desarrollo. Por otra parte, comprobamos que el funcionalismo es un movimiento estrechamente emparentado con el materialismo. Si analizamos la síntesis del pensamiento materialista expuesta por Marx en *La Sagrada familia* (1844) comprobamos que la mayoría de los autores señalados atesoran también rasgos típicamente funcionalistas.

El funcionalismo tiene su origen en la biología de finales del siglo XVIII y penetra en España en distintas fases. La más relevante de estas corrientes está directamente vinculada a la antropología cultural y tiene lugar como parte del llamado “Renacimiento de la Antropología” de mediados de siglo XX. Sin embargo, el funcionalismo no tiene importancia únicamente en el marco particular de la antropología, sino que es la base –junto al relativismo cultural– que conforma el moderno concepto de cultura (Stocking 1974: 19).

Orígenes del funcionalismo

Debemos dejar claro antes de nada que el funcionalismo es producto del llamado “organicismo”, que entiende las sociedades humanas a modo de organismos en los que cada parte tiene una función concreta que contribuye al correcto funcionamiento del todo. El funcionalismo, en última instancia, trata de integrar la dicotomía entre lo particular y lo universal. Como ya hemos visto, la idea de un interés particular que redunde en el beneficio colectivo está presente en autores del siglo XVIII como Adam Smith, que postula su teoría de la “mano invisible”. También en Hegel, en Darwin, y en muchos autores del siglo XIX, dicha síntesis entre lo particular y lo general tiene una importancia esencial.

A pesar de que este funcionalismo se desarrolla particularmente desde mediados del siglo XVIII, encontramos importantes antecedentes que se remontan, por lo menos, hasta el mundo antiguo. Desde el siglo V a.C, los griegos establecen analogías entre la ciudad-estado y el cuerpo humano, prestando atención a la oposición *salud-enfermedad* (Radcliffe-Brown 1971g: 182). Tras ser doblegadas las polis griegas por el reino macedonio de Alejandro y tras la instauración de la *oikouménē* (reino universal) en el siglo III a. C, los estoicos conciben su nueva situación interpretando el mundo como una maquinaria en la que cada persona constituye una pieza individual (Oliver 1997: 203). También en Platón hallamos una concepción del universo (*anima mundi*) que hace de éste un “animal vivo poseído por un alma divina” (Koestler 1982: 61). El filósofo ateniense aplica esto al terreno sociocultural en su *República*, donde aboga por una sociedad orgánica y estamentaria en la que cada clase social debe ser guiada por una virtud concreta; virtud que contribuye a mejorar lo colectivo (Radcliffe-Brown 1971g: 183). Plutarco (46 o 50-120 d.C), por su parte, habla de la polis griega como de una criatura autosuficiente que debe responder ante sus actos (Westermarck 1924: 51). El canon platónico, como el de Plutarco, conforman el modelo teórico político-social de la Edad Media, que emplea la analogía entre sociedad y organismo a menudo (Gambra 2001: 60; Harris 1968: 526).

Con el desarrollo de la ciencia moderna el funcionalismo cobra nueva vida. A principios del siglo XVI las ideas tradicionalmente organicistas se interpretan

desde una perspectiva mecanicista en “una reducción de todos los acaecimientos [sociales] a ecuaciones de magnitudes” (Cassirer 1993: 399). La invención de la máquina moderna y el desarrollo del mecanicismo hacen que el símil empleado por los pre-funcionalistas sea, en muchos casos, la máquina más que el organismo natural: Johannes Kepler (1571-1630) habla del Universo como de un reloj (Koestler 1982: 345), y René Descartes (1596-1650) emplea la teoría del “Mecanicismo” para interpretar el Universo –y sus contenidos– como una máquina.

En el ámbito político Thomas Hobbes (1588-1679), entiende la “Commonwealth” como un Leviatán u “hombre artificial” (organismo) (Harris 1968: 526; Hobbes 1999; Russell 1965: 533). Leibniz (1646-1717) habla, por su parte, de una “armonía preestablecida” que hace del universo un “todo” en el que cada parte cumple su función concreta en una “obra total unitaria y en una significación de conjunto” (Cassirer 1993: 337); un mundo que como ordenamiento matemático es el “mejor de los mundos posibles”. En este sentido, Leibniz quien habla de Dios como de un “relojero que hace que el Universo funcione como un gigantesco engranaje” (Cuartango 2009), postulando así un determinismo que también encontramos en pensadores funcionalistas modernos. Es digno de mención que la tradición funcionalista, desde los tiempos de la Grecia clásica, se rige por el sometimiento de lo individual a lo colectivo (Brentano 2013: 42-43).

En el plano económico y social una de las obras más relevantes del funcionalismo es *La fábula de las abejas* (1705) del economista político y filósofo anglo-holandés Bernard de Mandeville (1670-1733), que toma del mundo animal un modelo para la sociedad ideal. Mandeville, discípulo de Locke, trata de demostrar que el vicio es “útil e indispensable” para la sociedad, pues son los intereses privados los que sirven de sustento a la realidad colectiva (Marx 2013: 165). Esta idea está presente también en suelo inglés. En *La riqueza de las naciones* (1776) el economista Adam Smith hace uso de la *mano invisible*, mecanismo que explica cómo las motivaciones y acciones individuales

contribuyen a un bien común³²⁶. Aquí establece que “la sociedad es un todo social que está compuesto por partes interrelacionadas” (Llobera 1989: 10). Dicha tradición pasa también por autores como Helvetius, Holbach y el utilitarista Bentham (1748-1833) (Marx 2013: 167-169). Por otra parte, Montesquieu (1689-1755) en su *Espíritu de las leyes* (1748) habla de relaciones de “interconexión e interdependencia” que conforman el sistema social (Radcliffe-Brown 1971a: 5).

Todos estos, son planteamientos que podemos interpretar como pre-funcionalistas, pues no desarrollan una teoría sistemática que encerre esos principios esenciales. A principios del siglo XIX las ideas tanto evolutivas como funcionalistas cobran importancia paralelamente, surgiendo independientemente en los sistemas de pensadores diversos. En este sentido, podemos hablar de las influyentes teorías de August Comte (1798-1857) y Herbert Spencer (1820-1903)³²⁷. En ambos casos hay un planteamiento evolutivo independiente de Darwin que toma de la biología elementos aplicados a problemas sociales y culturales³²⁸. Ambos autores plantean paralelamente el concepto de “organismo social”, que tanta importancia tiene para el funcionalismo. En el caso de Comte, las personas son el producto del “gran cuerpo en el cual existen”—siendo ese “cuerpo” la sociedad concreta a la que pertenece. Spencer, en cambio, da primacía al individuo que considera la base y fundamento de dicho cuerpo social (Spencer 1904b: 543).

Herbert Spencer desarrolla su concepto de “organismo social”, en gran medida, a partir del naturalista Karl Ernst von Baer (1792-1876). Como ocurre en el caso de Comte y de Walter Bagehot (1826-1877), toma principios propios de las ciencias tradicionales para aplicarlas al ámbito de lo social. De éste toma la

³²⁶ En tanto que Darwin también emplea este concepto bajo la rúbrica de la “selección natural”, consideramos que su planteamiento tiene elementos funcionalistas. Por otra parte, el concepto de función es esencial en teoría evolutiva pues, entre otras cosas, es la “función de un órgano la que altera su forma, en el sentido de una mejora funcional” (Lorenz 1973: 8, 197-198).

³²⁷ Diversos autores de ese siglo que se ajustan a un esquema funcionalista. Entre ellos, pensadores tales como Johann J. Bachofen (1815-1887), Henry James Sumner Maine (1822-1888), John F. McLennan (1827-1881) y Fustel de Coulanges (1830-1889) (Lowie 1960: 41-43, 47, 53).

³²⁸ Tradicionalmente se habla de Spencer como “darwinista social” aunque él mismo niega haber tomado sus ideas evolutivas de Darwin, siendo, además, Lamarckiano en su enfoque (W. Schmidt 1971: 63; Spencer 1904b: 515).

idea de que el desarrollo de todo organismo consiste en el “cambio desde lo homogéneo hacia lo heterogéneo”³²⁹, principio que aplica a lo social. A su juicio, los organismos avanzados cuentan con muchas partes desiguales que llevan a cabo funciones diferentes, las cuales contribuyen a un fin colectivo (Morote 1998: 221-222; Pérez Garzón 1998: 34; Spencer 1904b: 9, 445, 509). Lo que implica que una mayor complejidad es propia de sociedades más desarrolladas. A nuestro juicio, dicha heterogeneidad vendría a explicar también el proceso de subjetivación al que hemos hecho mención en apartados anteriores. La mayor heterogeneidad conllevaría una mayor variedad de perspectivas producto de la estratificación social (K. Thompson 1982: 75) que tendrían como consecuencia el surgimiento de planteamientos subjetivistas que vendrían a reflejar dicha nueva variedad de perspectivas. Como afirma Karl Mannheim, la “sociedad en su misma naturaleza se basa en una creciente diferenciación interna, por lo que sus unidades menores no pueden ser controladas por el organismo central”, de lo que deduce una mayor resistencia por parte de dichas unidades que permite proponer nuevos planteamientos (Mannheim 1967: 49)³³⁰.

Spencer es un pensador clave a la hora de promover el organicismo en España. En nuestro país una primera corriente funcionalista hace su entrada, principalmente a través del pensador inglés, algo que acontece durante el último cuarto del siglo XIX. Una segunda entrada del funcionalismo, que afecta más directamente a la incipiente antropología española, tiene lugar a través de la antropología social británica. Son los antropólogos de campo formados en el modelo anglosajón los que introducen esta segunda corriente funcionalista en el país.

³²⁹ Dicho principio permanece en la antropología evolucionista del siglo XX como “diferenciación y especialización” (Jiménez Núñez 1962: 15) y tiene un claro antecedente en la metafísica de Plotino (205-270 d.C) que afirma la existencia de lo Uno, a partir de cuyas emanaciones el mundo se diversifica e individualiza progresivamente (Abrams 1971: 160-166).

³³⁰ Una corriente importante en el desarrollo del funcionalismo es el pensamiento marxiano, que presta especial atención al “todo” (estructura) en el que se integra lo concreto. En este esquema la función es esencial, aplicable también a las construcciones ideológicas: toda ideología tiene una función social. En Marx, el individuo es el producto del entorno, y la “máquina social” tiene entera autonomía con respecto a éste (Lukács 1971: 230, 232). Sin embargo, Marx no es un tradicional representante del funcionalismo. Su trabajo en este campo tiene especial relevancia a través de su influencia en Durkheim. Algo que veremos a continuación.

El estructuralismo de Emile Durkheim

Otro de los pensadores que tienen un papel relevante en el surgimiento del funcionalismo antropológico es el sociólogo francés Emile Durkheim (1858-1917). Tradicionalmente se ha hablado del joven Durkheim como de un autor “positivista”, heredero de Comte. No sólo esa faceta de su pensamiento ha sido destacada, sino que se considera su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) como un texto influido por un pensamiento idealista neokantiano (Garlitz 2010: 2). Como afirma Fermín del Pino: “Se trata de una figura nuclear de la sociología positiva internacional [...] y de un personaje tan leído por los sociólogos como por los antropólogos” (Pino 2005: 389).

Emile Durkheim nace en Épinal el 15 de abril de 1858. Perteneciente a una familia de rabinos judíos de izquierdas, entra en la Escuela Normal Superior en 1879 donde comparte aula con Henri Bergson (1859-1941) y Jean Jaurés (1859-1914). Aquí estudia bajo la influencia del historiador Fustel de Coulanges (1830-1889) –tenido por un estricto funcionalista (Lowie 1960: 41)– y lee tanto a Comte como a Spencer³³¹. De Coulanges asimila la idea de función, que, como ocurre en Durkheim, interpreta de un modo histórico. Para éste “la sociología es historia”, también llamada: historia sociológica o sociología histórica (Lowie 1960: 198; Radcliffe-Brown 1971a: 2; K. Thompson 1982: 17, 28-29).

Durkheim, al igual que su maestro, no prescinde de interpretaciones históricas, algo que los primeros funcionalistas de la escuela de Antropología Social británica –como seguidores de Durkheim– no tomarán tanto en cuenta (K. Thompson 1982: 50, 107). No obstante, en Durkheim sí hay cierta oposición al paradigma histórico-cultural ya que éste trata de encontrar los orígenes de todo fenómeno cultural –como modo de atribuirle sentido a éste– mientras se descuida la función del fenómeno en cuestión, dentro de la maquinaria social en la que está inmerso (Esteva 1965b: 22). A pesar de ello, las ideas del sociólogo francés no dejan de tener influencia en la historiografía, como ocurre en el caso de la escuela de los *Annales* de Lucien Febvre (1878-1956) y Marc Bloch, que

³³¹ Supera tanto a Comte como a Spencer por el hecho de ofrecer una base positiva a sus especulaciones. Durkheim interpreta a Comte principalmente a través de Émile Littré (1801-1881) y Émile Boutroux (1845-1921) (K. Thompson 1982: 23, 30).

tiene a su vez mucha influencia en las ciencias sociales (1886-1944) (Cardoso y Pérez 1976: 21; K. Thompson 1982)³³².

El sentido de un fenómeno se explica por su función en un contexto social concreto; la función sirve a modo de factor explicativo. Como ocurre en Boas, según Durkheim no deben establecerse comparaciones entre dos fenómenos propios de culturas lejanas por el simple hecho de ser formalmente similares. Dos fenómenos tales son análogos sólo cuando cumplen una misma función (K. Thompson 1982: 14; Lowie 1960: 212, 223)³³³.

Desde su primera publicación, en 1885, vemos un interés por el organicismo. Aparece éste reflejado de modo manifiesto en su tesis doctoral: *La división del trabajo social* (1893). Sin embargo, a medida que desarrolla su carrera es más precavido a la hora de emplear analogías organicistas pues comprende que la esfera de las ideas y representaciones juega un papel en el campo de las sociedades humanas, algo que no ocurre en el caso del mundo biológico. En estas primeras obras, de hecho, Durkheim ya presta especial atención a la idea de “conciencia colectiva” o “representaciones colectivas” que, en su modelo, encarnan la idea de “cultura” (K. Thompson 1982: 34-35, 75, 105) y que bien podríamos vincular al concepto de ideología, como estrato de

³³² El principio organicista tiene gran importancia también a durante el siglo XX en el campo de la física, la biología, la lingüística y la psicología, donde impera el principio de que “el todo es anterior a las partes” (Cassirer 1966: 121-122). De algunas de estas formulaciones surge posteriormente el estructuralismo de Lévi-Strauss, por ejemplo.

³³³ La “función” como factor explicativo es importante también en el pensamiento marxiano (Lukács 1971: 299). En este sentido, el concepto de función está estrechamente vinculado a la idea de proceso ya que la historia y función de un fenómeno son esenciales para comprender su “realidad última”. Por otra parte, también se vincula esta idea con el “ardid de la razón” previamente señalado por nosotros, pues la función real (objetiva) de un hecho histórico disiente en muchos casos de la intención del agente que lo propicia (Engels 1970b: 100; Lukács 1971: 12-14, 16, 19). Marx y Engels consideran que es sólo en el estado socialista cuando el hombre comprende las fuerzas ocultas que dominan la historia y es capaz de “producir predominantemente y cada vez en mayor medida los efectos apetecidos” (Engels 1970c: 156). Dicha aspiración es compartida con el funcionalismo moderno (Esteve 1965b: 27). Tanto en Durkheim como en Marx, la intencionalidad de una acción es algo secundario a la hora de comprender la evolución social, siendo la función efectiva de dicha acción lo relevante (Llobera 1989: 129); algo que ocurre también en el caso de la historiografía estructural a partir de los años treinta (Cardoso y Pérez 1976: 21). El sociólogo francés enfatiza un determinismo social que va más allá de la voluntad humana; un planteamiento juzgado por algunos como “providencialista” (Esteve 1965b: 12-13, 43). Por otra parte, tanto en Marx (Lukács 1971: 228) como en Durkheim (Durkheim 2008), la ideología o conciencia colectiva tienen una función esencial: fomentar la cohesión social.

representación colectiva más profundo; un uso de ideología que Durkheim también emplea (K. Thompson 1982: 102)³³⁴.

Tras ejercer como profesor de Filosofía y publicar su primer trabajo sobre el sociólogo organicista alemán Albert Schäffle (1831-1903), recibe apoyo insitucional y en 1886 viaja a Alemania, donde estudia en Marburgo, Berlín y Leipzig. Dicha estadía dura hasta 1887, periodo durante el cual profundiza en las obras de Gustav Schmoller (1838-1917), von Jhering (1818-1892), Wilhelm Wundt y Alfred Wagner (K. Thompson 1982: 34-35). Durkheim entra en contacto con Kant a través del filósofo francés Charles Bernard Renouvier (1815-1903), *interpretando las categorías a priori del filósofo de Königsberg como el producto de la interacción social*. Durkheim mantiene que las más fundamentales “categorías del entendimiento” –junto a toda norma moral– se sustentan en realidades sociales (Caro 1985: 111; Garlitz 2010: 4-5; González Noriega 2008: 10; Schmaus 2004: 1; K. Thompson 1982: 134). Dicha fundamentación conlleva el relativismo de toda “conciencia colectiva”, en el sentido de que dichas categorías son la “emanación” de una realidad social concreta y por tanto, carecen de valor universal, algo que le pone en contacto con el discurso pos-kantiano³³⁵. El pensamiento Durkheimiano ha llegado a ser definido como “kantismo sociológico” (K. Thompson 1982: 140).

Dicha interpretación de la conciencia humana como producto de la interacción social es análoga a la expresada por Marx (Lukács 2002: 104, 113); siendo considerada por autores posteriores como un hecho consumado (Geertz 1973: 360)³³⁶. Como Marx, Durkheim considera que el individuo está sometido a

³³⁴ Habla de la ideología como de “normas impersonales de pensamiento y acción que [...] constituyen el fenómeno sociológico” (citado en K. Thompson 1982: 15). Dichas normas tienen una eficiencia especial por el hecho de ser inconscientes y, a mi juicio, son equiparables casi enteramente al concepto común de “cultura”.

³³⁵ Vemos que como en Boas, Durkheim tiene una relevante formación neokantiana. Curiosamente, Boas también lleva a cabo aportaciones a la teoría funcionalista, algo que es perceptible desde 1887, cuando lucha por establecer un modelo integrado entre los elementos museísticos de exposición. El surgimiento de una explicación funcionalista en Boas constituye una reacción a los análisis comparativos. Dicha comparación sería únicamente posible, según Boas, si los fenómenos retratados ejercen una misma función en el correspondiente contexto social al que pertenezcan (Lowie 1960: 142, 144, 239-240; Stocking 1974: 16-20).

³³⁶ Durkheim reconoce haber entrado en contacto con el pensamiento marxista durante su estancia en Alemania, pero rechaza haber sido influido por él (K. Thompson 1982: 15); algo difícil de creer si tenemos en cuenta las analogías que encontramos a cada paso en puntos concretos

lo colectivo³³⁷. Cree, en última instancia, en un determinismo estructural como base de la sociología, siendo la conciencia individual nada más que una prolongación de la conciencia colectiva (K. Thompson 1982: 14-15, 96). Al igual que ocurre en el caso de Marx –que también establece relación entre sistema social y órgano biológico (Lukács 1971: 27, 232)–, la primacía del todo sobre las partes es fundamental en Durkheim. Si en Marx la primacía de lo colectivo sobre lo individual es base de la alienación que padece el sujeto al ser parte involuntaria del engranaje mecánico-social, Durkheim no trata de transformar la realidad, sino explicarla. Por otra parte, al igual que Marx, Durkheim realiza una inversión con respecto al idealismo de Kant: las categorías del conocimiento son anteriores al sujeto pero como producto social³³⁸. El propio lenguaje como herramienta fundamental para la construcción de la identidad individual, por ejemplo, le viene impuesto al sujeto desde la esfera de la tradición social.

El conjunto de estas ideas las difunde Durkheim a través de su revista *L'Année Sociologique*, fundada en 1898 y en la que colaboran numerosos especialistas de distintas disciplinas –entre ellos su sobrino Marcel Mauss (1872-1950) – y que tendrá muchísima resonancia en otros países, llegando a ser muy influyente en el terreno de la etnología (Lowie 1960: 197-198). De hecho, hay referencias a *L'Année Sociologique* incluso en publicaciones españolas ya desde 1899 (*Revista Contemporánea* 1899: 441; 1900: 335; Posada 1900: 93). En esta publicación aglutina trabajos de ciencias sociales con el propósito de articular sus diferentes ramas y así obtener conclusiones que contribuyan a la obtención

que afectan a ambos sistemas teóricos. Durkheim se esfuerza por ignorar el marxismo en las páginas de *L'Année Sociologique*, en una época en que esta corriente de pensamiento tiene mucha relevancia internacional (Llobera 1989: 97, 99); algo que interpretamos como un modo de silenciar la deuda de Durkheim con el pensador socialista. Aunque tradicionalmente se haya rechazado similitud alguna entre ambos sistemas (Bottomore 1981; Palumbo y Scott 2005), consideramos que dichas diferencias hacen referencia a aspectos en realidad superficiales, como las consecuencias de la división del trabajo, planteamientos políticos. Si prestamos atención a muchas de las ideas básicas, que ahora discutiremos, de los dos sistemas nos percataremos de la afinidad entre ambos.

³³⁷ En Francia existe una larga tradición que somete los intereses individuales al interés colectivo o público (Tocqueville 2004: 223), algo que parece reflejarse en la sociología de nuestro autor.

³³⁸ Recordemos la analogía con los planteamientos marxianos: “no es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino, al contrario, es su existencia social la que determina su conciencia” (Marx 1980: 5). Evans-Pritchard, antropólogo social británico, afirma que dicha frase bien podría haber sido atribuida a Durkheim (Llobera 1989: 139).

de leyes sociales generales. A falta de trabajo de campo en la sociología francesa, los colaboradores de la revista no dudan en analizar detenidamente los trabajos de antropólogos pioneros como Boas o Malinowski (Pino 2005: 390). La revista se publica entre 1898 y 1907 veintidós artículos que suman 1346 páginas (Llobera 1989: 100).

La influencia kantiana se deja notar en Durkheim especialmente en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) donde afirma que “todas [las religiones] son verdaderas a su modo” (Durkheim 2008: 28), pues cada costumbre e institución –con su respectiva función– sirven a una necesidad social dada. Sólo aquellas costumbres o instituciones –también en la forma de ritos y complejos simbólicos– que reflejan necesidades sociales reales pueden medrar. Vemos en Durkheim esa dicotomía kantiana entre el modo en que percibimos el mundo (representación) y la “cosa en sí” (fundamento social de dicha representación). El individuo, por tanto, interpreta el mundo desde unos parámetros grupales que varían según cada cultura concreta. A pesar de la diferencia con las “categorías universales” de Kant, el elemento subjetivo de toda cultura está presente en sus planteamientos. Con todo, el núcleo objetivo (“cosa en sí”) se reduce mayormente a relaciones sociales (Garlitz 2010: 9-10; Radcliffe-Brown 1971g: 178; 1971h: 190; K. Thompson 1982: 122), algo que asemeja sus ideas a las de Marx, como hemos visto. Esto conlleva una relativización de los códigos morales (K. Thompson 1982: 73, 77) similar a la que hallamos en Boas. Dichas relaciones permiten comprender la elaboración de categorías culturales que sirven a determinados colectivos para interpretar la realidad (Schmaus 2004: 1). De acuerdo con esto, Durkheim reduce la sociedad a “un sistema de símbolos” (Garlitz 2010: 11).

Como vemos, muchos de los autores posteriores a Kant, e influidos por él, lo que hacen es llevar algunas de las ideas del filósofo idealista a la esfera de lo colectivo; más allá de un típico planteamiento ingenuamente ilustrado que, en muchos casos, hace de la experiencia particular –individual– algo universal, las categorías del pensamiento y el sentimiento moral propio de una sociedad concreta son tenidos por muchos ilustrados como universales. Durkheim habla del sujeto como “un factor en la representación [que] distorsiona la cosa representada”, cosa que ocurre también a nivel colectivo (Garlitz 2010: 17) –

pensemos en una sociedad como “organismo” y en la opinión pública como conciencia del “cuerpo” social (Palerm 1997: 69). La sociedad cuenta con un sustrato de asociaciones o relaciones entre individuos que sirve a modo de base de la conciencia. Este núcleo duro debe ser comprendido y constituye el objeto de estudio principal de algunas de las escuelas antropológicas funcionalistas más importantes (Radcliffe-Brown 1971h: 190).

Funcionalismo en la antropología social británica

Una de las escuelas que junto a la ocrriente iniciada por Franz Boas planta cara al evolucionismo cultural es el llamado funcionalismo estructural, que surge principalmente en Gran Bretaña y que, ya durante la década de los años treinta del siglo XX, se convierte en movimiento dominante en la antropología británica.

A pesar de ser británica, más que en la obra de Spencer –de la que también se nutre– esta escuela encuentra sus principales fundamentos teóricos en la ideas de Emile Durkheim (Harris 1968: 515; Palerm 1997: 1998; Stocking 1974: 16)³³⁹; hecho que se consuma gracias a la influencia que el autor francés ejerce sobre Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955), líder de esta corriente intelectual –en la que también integramos la figura fundamental de Bronislaw Malinowski (1884-1942), que acuña el término en sus *Los argonautas del Pacífico occidental* (1929) (W. Schmidt 1939: 73). Todo ello a pesar de las diferencias, y a pesar de que Radcliffe-Brown no cree en la existencia de “escuelas” en el terreno de la antropología social (Radcliffe-Brown 1971h: 188). El presupuesto básico de este movimiento consiste en asumir que toda sociedad tiende a estabilizarse durante periodos largos de tiempo en base a una cohesión y solidaridad establecida entre sus miembros.

Radcliffe-Brown se forma en Cambridge bajo la tutela del psicólogo y antropólogo difusionista W.H.R. Rivers (1864-1922). Sin embargo, es la influencia de Durkheim la que más impacto tiene sobre su carrera (Lowie 1960: 221, 230; Radcliffe-Brown 1971c: 50). Los primeros contactos importantes entre

³³⁹ Entre los principales precursores del funcionalismo de Radcliffe-Brown se hallan Montesquieu, Comte, Spencer y Durkheim (Radcliffe-Brown 1971a: 6-10, 14). También James Frazer (1854-1941) tiene importancia en este contexto, como primer catedrático de Antropología Social en Gran Bretaña, y como investigador que aplica por primera vez el método funcional al estudio de lo ritual (Radcliffe-Brown 1971e: 152).

Durkheim y las ciencias sociales británicas se sustentan en la popularidad de su *L'Année Sociologique* que encuentra su eco en las islas con la fundación en 1903 de la *Sociological Society* –para lo cual se pide consejo al sociólogo francés desde Inglaterra– y de la *Sociological Review* (1908) como publicación análoga a la suya (K. Thompson 1982: 16, 20).

Si Durkheim interpreta los sistemas sociales a modo de organismos que pueden sufrir “aflicciones patológicas”, la escuela británica cree que tal afirmación queda en una mera hipótesis a ser comprobada empíricamente (Harris 1968: 515-516). No obstante, Radcliffe-Brown basa su antropología en el “modelo orgánico biológico”, definiendo la antropología social como una rama de las ciencias naturales (Radcliffe-Brown 1971h: 188). Se presta atención a la relación entre distintas funciones llevadas a cabo por las diversas partes del organismo, estableciéndose una analogía entre el organismo biológico y la sociedad. En su interpretación, las instituciones tendrían la misma función que el órgano concreto en el cuerpo biológico: el estado, por ejemplo, representaría el cerebro. Como ya hemos visto, según esta teoría toda institución es comprensible únicamente en relación a su contexto particular (Lowie 1960: 40; K. Thompson 1982: 80, 105), y, como afirma Malinowski, tiene la función de satisfacer necesidades humanas (Esteva 1965b: 29).

En este sistema existe un trinomio entre “proceso”, “estructura” y “función”. La “función” serviría como conexión que vincula las relaciones entre “estructura” y “proceso” (Esteva 1965b: 32; Harris 1968: 526; Radcliffe-Brown 1971a: 12, 14). En este entramado existen leyes universales que pueden ser obtenidas a través de un método comparativo. Una de dichas leyes generales es lo que define como “consistencia funcional”, que se define como el equilibrio entre las distintas funciones de un sistema; concepto que sirve además para explicar el cambio social. Ninguna sociedad cuenta con una “consistencia funcional” perfecta – equilibrio perfecto entre funciones –, por lo que en momentos concretos son necesarios ajustes que llevan a una transformación estructural (Radcliffe-Brown 1971b: 43).

Como vemos, esta corriente contiene un fuerte componente sociológico. Un pilar de sus teorías es la noción de “estructura social”, encarnada en las

relaciones entre grupos sociales organizados territorialmente, políticamente o por lazos de parentesco. Por tanto, vemos que la esencia de dicha estructura es dinámica (Esteva 1965b: 12), a pesar de que tales relaciones cristalicen creando clases, colectivos y posiciones de estatus aparentemente permanentes. Tales ideas son llevadas por Radcliffe-Brown a Chicago durante los años treinta, donde tienen un importante calado, sin perder de vista que éste se establece finalmente como catedrático de Antropología Social en Oxford desde 1937. En EE UU el máximo valedor y promotor de las ideas de Durkheim será Talcott Parsons (1902-1979) (Esteva 1982: 7; Lowie 1960: 221; K. Thompson 1982: 20); consumando la plena asimilación de las ideas del sociólogo francés en el mundo anglosajón.

De acuerdo con los planteamientos de Radcliffe-Brown, la estructura social se manifiesta en tres aspectos: “los arreglos a través de los cuales se mantiene una vida social ordenada”, el modo en que dicho sistema se adapta al entorno físico y el aspecto cultural (ideológico) que determina las conductas y hábitos mentales necesarios para que cada persona encaje en su entramado social; una división que comparte características con la subdivisión social propia del marxismo tradicional (Geertz 1973: 145-146; Harris 1968: 517-518)³⁴⁰. Podemos definir también “estructura social” –siguiendo a Geertz– como la forma persistente de un proceso de interacciones entre individuos, o como trama de redes sociales de las que emana la propia cultura (Geertz 1973: 145, 163).

En la antropología de Radcliffe-Brown encontramos la vieja dicotomía de origen kantiano entre ciencias ideográficas y nomotéticas. Las primeras –entre ellas la historia y la etnografía– deberán llevar a cabo un trabajo descriptivo, ofreciendo materiales a partir de los cuales desarrollar teorías generalizadoras (Radcliffe-Brown 1971a: 2). La antropología social británica de esta época tiende claramente hacia el conocimiento nomotético. Trata, al contrario que la “escuela boasiana”, de obtener “leyes generales” relativas a aspectos estructurales y funcionales, rechazando, a su vez, los principios del relativismo cultural y sin tener en cuenta planteamientos históricos, pues pretende estudiar una sociedad

³⁴⁰ No nos cansamos de enfatizar las similitudes entre la tradición durkheimiana y la sociología marxista.

determinada de modo directo en un momento concreto –descripción *sincrónica*³⁴¹. Esto se debe a un estricto planteamiento metodológico que rechaza la llamada “historia conjetural”³⁴², muy dominante en el siglo XVIII. Dicha forma de hacer historia tiene una base claramente especulativa. Podemos nombrar ejemplos de este tipo en el caso de Hobbes (*homo homini lupus*) o Rousseau (el buen salvaje), junto a autores más modernos como John Stuart Mill o incluso Freud –pensemos en sus teorías sobre “hordas primitivas”, o su interpretación de los orígenes del monoteísmo judaico. Dichas hipótesis, al margen de ser sugerentes, no son científicas por no ser demostrables, razón por la que Radcliffe-Brown se muestra escéptico ante interpretaciones excesivamente historicistas (Radcliffe-Brown 1971c: 49-50). No obstante, ello no indica que haya contradicción alguna entre su enfoque y un planteamiento histórico. Radcliffe-Brown establece una elocuente analogía cuando afirma que paleontología (historia) y fisiología (funcionalismo) no están reñidas (Radcliffe-Brown 1971g: 185).

El objeto último de Radcliffe-Brown consiste, mayormente, en llevar a cabo un retorno de la antropología a las ciencias sociales sin perder de vista la importante labor del trabajo de campo (Esteve 1965b: 38; Harris 1968: 521, 523-524; Lowie 1960: 227), que debe aportar una base empírica a toda explicación al margen de una historia hipotética; definiendo su disciplina (antropología social) como integrada en el marco de la “sociología comparativa” (Radcliffe-Brown 1971a: 3). Por otra parte, su idea de función está vinculada también a la de utilidad. La función existe tan sólo cuando logra un determinado fin que redunde en beneficio del organismo general, siendo aplicable únicamente a relaciones estandarizadas (Esteve 1965b: 16, 20), lo que emparenta funcionalidad y convención.

Se analiza cómo dichas interacciones funcionales sirven para perpetuar un sistema social estable, algo que se realiza, tanto en Radcliffe-Brown como en Malinowski, a través de las creencias y rituales establecidos por la propia

³⁴¹ Aparte de la ley de “consistencia funcional” antes comentada, Radcliffe-Brown señala la existencia universal de sistemas jurídicos e instituciones legales (Radcliffe-Brown 1971b: 43-44).

³⁴² Expresión empleada ya por Dugald Stewart en 1753 para criticar la obra de Adam Smith (Llobera 1989: 26).

sociedad. Se ha criticado esta teoría al centrarse más en aspectos estabilizadores que en realidades “disfuncionales” y procesos de cambio (Castilla 2002: 155; Esteva 1965b: 43; Geertz 1973: 142-143). Se trata de un planteamiento ahistórico que caracteriza al funcionalismo estructural tradicional, y que encontramos también en Malinowski (Esteva 1965b: 43-44; Lowie 1960: 251). La antropología social británica se opone tangencialmente al pensamiento historicista; un rechazo del planteamiento histórico que, como hemos visto, no es tan acusado en el caso de Durkheim. Por otra parte, y entre otros muchos cuestionamientos, se le critica a esta escuela la falta de fundamentación empírica de sus postulados, y de algunas de sus conclusiones, basadas mayormente en razonamientos en base al sentido común; algo que no es percibido como estrictamente lógico desde el punto de vista científico, siendo su metodología general el elemento más vulnerable de su presentación (Esteva 1965b: 40, 47; K. Thompson 1982).

El funcionalismo en España

El funcionalismo, en sentido genérico, tiene una relevante influencia en España que se torna dominante durante el último cuarto del siglo XIX. Como ocurre también con otras corrientes, el funcionalismo –u organicismo– queda vinculado a la introducción del positivismo en España (Calvo Carilla 1998; Shaw 1982: 29) una etiqueta, ésta última, que parece englobar numerosos planteamientos tenidos entonces por “modernos”.

En lo respectivo a Spencer, se considera que la introducción de Krause en España en la década de los cuarenta, de la mano de los institucionistas, tiende a abonar el camino de sus ideas³⁴³. Debemos tener en cuenta que Spencer es “uno de los autores más comentados y citados en el último cuarto del siglo XIX español”. Además de sus obras, que comienzan a ser traducidas al español desde 1879, se sabe que su obra es discutida constantemente en los debates del Ateneo (Núñez Encabo 1999: 130, 164). La importancia del previo arraigo de Krause es relevante, ya que algunos pensadores españoles tienden a creer que

³⁴³ Tanto historicidad como organicismo son piezas claves en Krause, dándose en España un auténtico “reduccionismo biológico” (Núñez Ruiz 1975: 97, 237).

“nada hay en Spencer que no esté en Krause” (Núñez Ruiz 1975: 44, 102-103, 185-186).

Como ocurre en Durkheim, en España se pretende –desde el institucionismo– establecer una fundamentación social de la moral frente a la tradicional base metafísica. Siguiendo el patrón kantiano, se entiende que el “positivismo ontológico” niega la posibilidad de conocer lo absoluto racionalmente, algo que tiene efectos a la hora de fundamentar una moral dada (Núñez Ruiz 1975: 49, 62). Vemos aquí como el pensamiento español intersecular explicita las consecuencias del sistema kantiano, también presente en nuestra explicación del relativismo moral en Boas o del planteamiento tanto de Marx como de Durkheim: toda moral carece de legitimación en el plano ontológico.

La idea de “organismo social” comienza a emplearse con cierta asiduidad –a nivel europeo– en torno a la década de los cincuenta (Spencer 1904a: 420), mientras en España el concepto está en uso desde los inicios los setenta (Huelín 1870: 205). Tanto el krauso-positivismo como el regeneracionismo, en general, hablan de la sociedad como de un “organismo vivo”. En el caso de España, se entiende que es una nación enferma que necesita de un médico que actúe desde la esfera de lo racional aplicando lo que algunos vienen a llamar “biología social” (J. Ayala 1998: 34; Morote 1998: 80; Vélez 2007: 163). Se trata, en última instancia, de dar con “la solución organizativa” a los problemas nacionales (Pérez Garzón 1998: 25), algo que revela el espíritu funcionalista de la proclama regeneracionista. Se entiende que el pensamiento organicista resulta importantísimo en una sociedad tan desajustada com la española (Núñez Ruiz 1975: 87).

Durante el franquismo también se habla de un organicismo que debe sacrificar el individuo al bien colectivo (López Marcos 2001: 25). Por otra parte, la teoría de los círculos culturales de Carl Schmidt, tan importante entre investigadores conservadores durante el franquismo, emplea elementos funcionalistas al comprender orgánicamente cada fenómeno cultural existente dentro de un círculo cultural concreto (Lowie 1960: 189). Unas ideas que, junto a la antropología de Malinowski, influyen en la ya comentada obra de Manuel

Ballesteros *Historia de la Cultura* (1945), y su visión de la “cultura” como “unidad orgánica” (Escandell 1994: 37).

A finales de los años cuarenta el segundo movimiento funcionalista se integra en el mundo intelectual español³⁴⁴. Este nuevo planteamiento antropológico queda reflejado –entre otras obras– en *Los pueblos de España* (1946), de Julio Caro Baroja (Cortadella 2003: XXI-XXII). Un funcionalismo que viene anunciado por las traducciones que Medina Echeverría hace de Durkheim para el FCE durante los años cuarenta (Pino 2005: 402), y que están disponibles en esos años para el lector español.

A pesar de formarse en el método histórico-cultural, Caro Baroja está influenciado por antropólogos sociales de corte funcionalista como el alemán Richard Thurnwald (1869-1954) y, posteriormente, por el antropólogo inglés Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973) (Castilla 2002: 89-90, 106); éste último, parte integrante del funcionalismo estructural de Radcliffe-Brown, que pretende integrar aspectos procesuales y evolutivos, dejando de lado la noción de un organismo social autosuficiente y autolimitado (Calvo 1997a: 129)³⁴⁵. En Caro Baroja vemos una transición desde las antiguas concepciones difusionistas hacia otras interpretaciones más “novedosas” como el funcionalismo o el relativismo cultural.

Como ocurre en el caso de otros autores de relevancia internacional y, siguiendo a Evans-Pritchard, Baroja pretende aplicar principios históricos al funcionalismo (Castilla 2002: 84-85, 118). Para Caro Baroja, el funcionalismo es un mero “método de trabajo” que tiene una eficacia intrumental (Castilla 2002: 110). Caro Baroja entabla relación con George M. Foster (1913-2006) –antropólogo estadounidense vinculado al estructuralismo–, con el que viaja por

³⁴⁴ El investigador y diletante catalán José María Batista i Roca (1895-1978) estudia Etnología en Gran Bretaña, donde toma contacto con la antropología británica (Pericot 1975: 14-15), diplomándose ya en 1920 por la Oxford University Anthropological Society, vinculada al Pitt Rivers Museum (*Members of the Oxford University Anthropological Society* 2014). Al señalar esto, Pericot parece confundir al etnólogo victoriano Augustus Pitt Rivers (1827-1900) con el funcionalista Pitt-Rivers, por lo que dicha experiencia –a pesar de su interés– no representa un momento significativo en el proceso de integración del funcionalismo antropológico en España.

³⁴⁵ Estas ideas serán recogidas también por importantes antropólogos del americanismo español como Esteva Fabregat o Alcina Franch (Alcina 1988: 32; Calvo 1997a: 129).

España a modo de “guía” para que éste desarrollo trabajos centrados en el campesinado. Posteriormente, en 1952 y 1953, pasa una temporada en Oxford, donde trabaja junto a Pitt-Rivers en el Institute of Social Anthropology (Ortiz y Sánchez 1994: 175), fundado por Radcliffe-Brown.

En España el funcionalismo estructural antropológico hace su entrada durante los años cincuenta, cuando discípulos de Evans-Pritchard como Julian Pitt-Rivers (1919-2001) realizan trabajo de campo en España y entran en contacto con investigadores nacionales (Caro 1985: 93; Castilla 2002: 91). Se trata de una auténtica revelación pues este tipo de enfoques eran totalmente desconocidos para previos investigadores vinculados de algún modo a la etnología. Hasta entonces la antropología se reduce a planteamientos difusionistas y especulativos, muy alejados del evolucionismo, el funcionalismo o el estructuralismo (Prat 1992: 21).

Pitt-Rivers es el primer antropólogo extranjero que desarrolla trabajo de campo en Andalucía –entre 1949 y 1952– en concreto en Grazalema, en la serranía de Cádiz. Escribe así *The People of the Sierra* (1954), siguiendo las directrices de Evans-Pritchard, que trata de llevar a cabo una renovación del funcionalismo. A dicha visita le sigue otra de Michael Kenny –colaborador de Esteva Fabregat tanto en la Escuela de Antropología de Madrid como en la revista *Éthnica* (Caravantes 1985: 336; Kenny 1971; Rivera, comunicación personal, noviembre 2013) – que en 1961 publica *A Spanish Trapestry: Town and Country in Castile*, prologada también por Evans-Pritchard.

La última de las monografías realizadas en torno a estos años clave, es la de Carmelo Lisón: *Belmonte de los Caballeros: Anthropology and History in an Aragonese Community* (1966) (Prat 1992: 22-24)³⁴⁶. Este trabajo de Lisón –figura clave que colabora con el americanismo en los primeros años de su carrera (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013; Pino, comunicación personal, mayo 2013)– se enmarca en la tradición de la antropología social inglesa ya que es un trabajo realizado como tesis doctoral

³⁴⁶ La obra es luego reeditada por Princeton University Press en 1983 (Prat 1992: 25).

para la Universidad de Oxford (Prat 1992: 24)³⁴⁷. Como su propio título indica, en esta obra Lisón –admirador y amigo personal de Evans-Pritchard, además de discípulo de la neo-durkheimiana Mary Douglas (1921-2007) (Lisón 2012: 28; K. Thompson 1982: 129, 143)– refleja las tendencias renovadas de la antropología social inglesa que trata de dar mayor relevancia a la idea de proceso como elemento histórico, sin enfatizar únicamente aspectos funcionales en un marco de estabilidad atemporal (Esteva 1965b: 77). Lisón tiene en esta época un especial interés por la idea de función en relación a las instituciones (Mandianes 1992: 68).

Para esta obra Lisón realiza trabajo de campo entre 1958 y 1960 en su propio pueblo, al que da un nombre imaginario. El antropólogo aragonés presta especial atención a dos elementos propios del “nuevo funcionalismo”: historicidad y estratificación social. Dicha síntesis entre historia y estratificación se basa en datos obtenidos en archivos provinciales, civiles y eclesiásticos, junto con el propio trabajo de campo. Este enfoque permite comprender como ciertas estructuras y valores permanecen y se desarrollan a lo largo del tiempo. La obra cierra el periodo de influencia directa de la antropología social anglosajona en España, que, a pesar de casos aislados, a partir de los años ochenta se reanuda con trabajos de campo realizados por antropólogos norteamericanos (Prat 1992: 25-26).

Estos trabajos de autores extranjeros (o formados en el extranjero) junto la institucionalización de la antropología cultural en España a manos de Esteva Fabregat y Alcina Franch durante los años sesenta, hacen que la disciplina adquiriera una nueva popularidad –exacerbada por las nuevas plazas que surgen con el desarrollo de las clases medias que nutren de estudiantes la aulas– y se publiquen numerosas obras de antropología socio-cultural, prestándose especial atención a planteamientos funcionalistas y estructuralistas. A principios de los años setenta se publican obras de Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, junto a otras de Durkheim, Mauss, Strauss; convirtiéndose el estructuralismo-

³⁴⁷ Dicho trabajo es realizado en La Puebla de Alfindén, su propio pueblo, aunque le cambia el nombre, una práctica común en la tradición de la escuela de la antropología social británica (Díaz Maderuelo, comunicación personal, febrero 2015).

funcionalista en el paradigma dominante durante estos años (Pino 1972: 312; Prat 1992: 68-70)³⁴⁸.

Así pues, el funcionalismo va a tener una influencia decisiva en el propio proceso de institucionalización de la antropología en España. En este desarrollo la antropología americanista se ve también moldeada por este género de planteamientos, entre otras razones, por el hecho de que la antropología de Esteva Fabregat –maestro de la primera generación de antropólogos americanistas españoles– tiene elementos funcionalistas. Carmelo Lisón, a pesar de abandonar el americanismo en un momento temprano de su carrera, contribuye a la formación de estas nuevas generaciones al impartir clase tanto en la Escuela de Estudios Antropológicos (1965-1968) de Madrid –en cuyas aulas imparte tanto “Antropología Social” como “Ecología Humana” (Buxó 2013: 5; Esteva 1966d)³⁴⁹– como en el Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Madrid fundado en 1968 –simultáneamente al de Sevilla (Jiménez Núñez 1994: 74)–. Michael Kenny –formado en Oxford y centrado en estudios de “investigación social” en España (Esteva 1966c)– también colabora como formador en la escuela de Madrid (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013; Pino, comunicación personal, mayo 2013; Rivera, comunicación personal, noviembre 2013). Dicha influencia del funcionalismo se deja notar también en la arqueología. Para Rivera Dorado, pupilo en dichas aulas, la ciudad es una “estructura funcional adaptativa”, entendiendo ésta como sustentada en una realidad dinámica y procesual (Rivera 1975: 193).

CONCLUSIONES

La subjetividad como concepto introducido en España tiene especial importancia por estar vinculada al relativismo cultural, y por el hecho de que este relativismo se convierte en fundamento de toda interpretación verdaderamente científica de la realidad del “otro” (Todorov 1985: 160, 165) –función esencial en el terreno de

³⁴⁸ El primer libro de la recién creada Biblioteca Anagrama de Antropología es Antropología y antropólogos. La Escuela británica 1922-1972 (1973) (Prat 1992: 69).

³⁴⁹ En carta a Lisón de marzo de 1966 Esteva le pide el programa de Antropología social de la Universidad de Oxford (Esteva 1966e).

la antropología–, pues es *condición necesaria* para analizar científicamente aquellos colectivos a los que el investigador no pertenece (Jiménez Núñez 1962: 11). Todo ello se deduce del hecho de que la ciencia no debe estar sujeta a juicios de valor, tales como pueden ser los juicios morales o estéticos. Para analizar “objetivamente” otras culturas el relativismo cultural se convierte en herramienta esencial. La antropología implica un ejercicio de autoreflexión y autovaloración indirecto, cosa que no ocurre tanto en el caso de otras ciencias puesto que no toman como objeto de estudio al hombre. Sólo si se prescinde de enfoques etnocéntricos puede el antropólogo obtener un conocimiento imparcial con respecto a su objeto de estudio. De tal modo, el subjetivismo de base es desarrollado específicamente en una ciencia como la antropología, que hace del hombre tanto sujeto como objeto de estudio.

Por añadidura, el desarrollo de la etnología es un fenómeno clave a la hora de promover interpretaciones subjetivistas. Como dice Morote en 1900: “La humanidad en su conjunto es cada vez más heterogénea. El primer tratado de Etnología que nos caiga en las manos con sus divisiones y subdivisiones de razas, dará fe de ese hecho” (Morote 1998: 221). Una variabilidad que fundamentamos en el concepto de “cultura”, pieza clave de nuestro engranaje teórico. Como afirma Clifford Geertz, la variabilidad humana según la cultura es uno de los principios inamovibles de la antropología (Geertz 1973: 35). La “cultura” en esencia se manifiesta en modos divergentes, entre diversas gentes, por lo que sirve también para rebatir teorías fundadas en la noción de “disposiciones naturales” fijas, como ya hemos visto.

Como momento fundamental en que el subjetivismo es canalizado para “derramarse” en todas direcciones hemos tomado la teoría del conocimiento desarrollada por Kant, en esencia por la importante influencia que tiene en la posteridad, y más concretamente en la antropología. En el siglo XX, una vez maduras estas ideas, existe “una desconfianza con respecto a la realidad objetiva de todo pensamiento” que tiene como consecuencia que prevalezca la idea de relatividad (W. Schmidt 1971: 149). La ininteligibilidad de la “cosa en sí” se torna base de muchas teorías posteriores, incidiendo decisivamente en el relativismo cultural de Franz Boas; siendo fundamental también en el discurso posmoderno que confluye además con planteamientos antropológicos

posteriores, como veremos. La “muerte de Dios” es ahora palpable, remitiéndose al individuo como fuente última del conocimiento. El sujeto ahora ofrece su experiencia consciente o punto de vista como irrefutable (Martín Luengo 1999: 19) –que luego Marx, Boas o Durkheim tornan en un “sujeto colectivo”, llevando el debate gnoseológico al campo social. Dicha fundamentación subjetivista del conocimiento tiene consecuencias en diversas disciplinas. En el ámbito de la física, la teoría de Einstein, prescinde de un punto de referencia último (Dios en la teología tradicional), e interpreta el espacio y el tiempo como fenómenos relativos. Categorías fundamentales como *tiempo* y *espacio* se reducen a meras relaciones (Barnard 2007: 7-8; Russell 1965: 459).

Con la caída del evolucionismo cultural –contra el que reaccionan tanto Boas como Radcliffe-Brown (Stocking 1974: 16-17)–, algo similar ocurre con la antropología. Boas prescinde de una cultura que represente un valor absoluto, segmentando la propia noción de “cultura” en “patrones culturales”. El funcionalismo, por su parte, interpreta todo fenómeno cultural sólo en relación a otros fenómenos dentro de un mismo marco de referencia –se llega a hablar de cómo las relaciones sociales en este esquema sustituyen al mismo Dios (K. Thompson 1982: 23). Por otro lado, y como preludio de ideas que se tornarán dominantes en España, la antropología filosófica de Ortega trata de acercarse a la verdad a través de la yuxtaposición de variadas perspectivas, mientras en Marx las relaciones de producción sustituyen a la “cosa en sí” –Marx llama a éstas “esencia real” (Marx 1970: 11). En todo caso, dichos pensadores fundamentan “las categorías fundamentales del pensamiento” no en lo individual-universal (Kant), sino en lo social-cultural (Marx, Boas, Durkheim). Desde mediados del siglo XX la antropología entiende la cultura cada vez más “en términos de códigos y reglas, estructuras simbólicas, y sistemas de significación” (Stocking 1974: 19).

Como dice George W. Stocking, el concepto de cultura se desarrolla durante el siglo XX como “la convergencia entre las teorías culturales del ‘patrón’ boasiano y el modelo ‘estructural-funcional’ de Durkheim” (Stocking 1974: 19). Son éstas, las dos corrientes dominantes en el campo antropológico contemporáneo (Pino 2005: 391). Por otra parte, ambas se influyen mutuamente. Encontramos, por ejemplo, alegatos en favor del relativismo cultural –como

herramienta metodológica– en autores funcionalistas como Malinowski o Radcliffe-Brown (Malinowski 2001: 556-567, 595-596, 782, 862; Radcliffe-Brown 1971b: 32; 1971c: 55); como también en miembros relevantes del americanismo español (Alcina 1975c: 13, 41, 44, 48-49; Ronzón 1991: 81). Lo mismo ocurre con la adopción de elementos funcionalistas en el caso de antropólogos culturales, entre ellos Esteva Fabregat (Calvo 1997a: 129), que habla de “la aplicación sistemática del concepto de función” en antropología, como uno de los grandes avances que afectan a la disciplina (Esteva 1965b: 11). Tampoco debemos obviar que funcionalismo y estructuralismo son relativistas en el sentido de que todo fenómeno social tiene sentido no “en sí”, sino en referencia a un contexto de significación concreto. Su significado es relativo al entramado en que se integra.

Todos los autores que hemos tratado en este apartado, en especial Marx y Boas –ambos judíos progresistas–, realizan una tarea paralela de “desmixtificación”; empresa esencial al pensamiento filosófico contemporáneo que consiste en liberar a conceptos sociales clave de su legitimidad objetiva (Deleuze 2013: 150). Dicha función (desmixtificación) es, a nuestro juicio, fundamental también como una de las principales herramientas de la antropología cultural –como así lo refleja el propio Boas (Boas 1974b: 42)³⁵⁰. Si, siguiendo a Geertz, consideramos que para que un “valor social” sea coercitivo debe tener una apariencia de objetividad (Geertz 1973: 131), no es de extrañar que la antropología ponga de relieve la subjetividad de los valores sociales, negando la interpretación de los mismos en términos objetivos u absolutos; algo que está presente en autores clave del americanismo patrio como Esteva Fabregat, Alcina Franch y Jiménez Núñez (Alcina 1975c: 41; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013; Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015) y que está asociado tanto al “relativismo cultural” como a la idea de “proceso”³⁵¹. Como afirma el arqueólogo-antropólogo Rivera Dorado, “la

³⁵⁰ Slavoj Žižek habla de esto cuando afirma que la “lectura sintomática del texto ideológico trae consigo la ‘deconstrucción’ de la experiencia espontánea de su significado –es decir, mediante la demostración de cómo un campo ideológico determinado es el resultado de un montaje de ‘significantes flotantes’ heterogéneos” (Žižek 2010: 171)–.

³⁵¹ No es de extrañar, dadas estas cualidades “desmixtificadoras”, que la antropología sea una disciplina paradigmáticamente progresista, especialmente desde los inicios del siglo XX.

antropología, por definición, es el campo abonado de relativismos, de la aceptación y justificación de las peculiaridades, en el entendimiento, además, de que esas peculiaridades teóricas o metodológicas no hacen otra cosa que enriquecer y potenciar el desarrollo de la antropología” (citado en Ronzón 1991: 80).

CAPÍTULO 7.

INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA AMERICANISTA COMO DISCIPLINA INDEPENDIENTE

A continuación vamos a analizar los procesos a través de los cuales se instaura una antropología moderna en España, algo que se realiza –como vamos a ver en este capítulo y el siguiente– principalmente a través del vehículo del americanismo (Alcina 1988: 186; 1992: 464; Ballesteros Gaibrois 1975: 26).

Consideramos que 1964 representa una fecha clave en el desarrollo de la antropología americanista por tener lugar varios eventos significativos. Primeramente se celebra el XXXVI Congreso Internacional de Americanistas en Barcelona, Madrid y Sevilla, que lleva al Ministro de Educación Manuel Lora-Tamayo (1904-2002) a promover los estudios de la América Prehispánica, lo que lleva a creación de la Sección de Antropología Americana en la Universidad de Filosofía y Letras de Madrid (Alcina 1992: 470-471). En este congreso Las Casas es reconocido en España como “parte noble del patrimonio cultural hispánico” (Pino 1978: 102), algo que tiene valor simbólico. Por otra parte, ese mismo año se pone en marcha el primer plan de desarrollo industrial (López-Ocón 2003: 399; Prat 1992: 54; Tamames 1974: 456), que tiene importantes repercusiones en el plano económico, lo que tiene efectos también en la universidad.

Sin embargo, y a pesar de tomar dicha fecha como parámetro histórico, en nuestra discusión tratamos eventos que vienen de más atrás. Vamos a centrarnos en dos figuras clave de este proceso: Claudio Esteva Fabregat (1918-) y José Alcina Franch (1922-2001). Ambos contribuyen a “crear escuela”, formando a estudiantes en antropología cultural. Alcina Franch lo va a hacer desde la arqueología y la etnohistoria, mientras Esteva trabaja el campo más concreto de la antropología cultural.

Se da entonces el llamado “Renacimiento” de la antropología española, un concepto con el que no estamos de acuerdo. Deberíamos hablar, más bien, del “nacimiento” de la antropología cultural española como disciplina

institucionalizada. Al hablar de “renacimiento” se asume que la antropología cultural contase en tiempos anteriores con una representación institucional relevante. Si es cierto, como hemos visto, que el franquismo repercutió en detrimento del avance de las más novedosas teorías antropológicas, no podemos afirmar que la etnología estuviese plenamente desarrollada antes de la guerra. Cuando se habla de “renacimiento” se hace referencia al término antropología en un sentido lato que incluye las diversas ramificaciones particulares en que se subdivide la disciplina. Desde este punto de vista, se incluye “antropologías” previas como la del doctor Velasco (1815-1882), fundador de la Sociedad Antropológica Española (1865) y el Museo Nacional de Antropología (1875), y la tradición inaugurada por Manuel Antón (1849-1929) como primer catedrático de Antropología y director del museo antes mencionado. En ambos casos se trata mayormente de trabajo centrado en el campo de la antropología física.

Por otra parte, el establecimiento de la antropología cultural en suelo patrio está vinculado a las nuevas libertades y apertura que el régimen de Franco establece, con la intención de favorecer la situación económica nacional. Una estrategia que da sus frutos y que se manifiesta también en una mayor apertura a ideas nuevas. Tengamos en cuenta que en el caso de Esteva Fabregat éste regresa a España sólo tras darse un ordenamiento desde el gobierno para abrir las fronteras a exiliados a los que antes les estaba vetada la entrada; un proceso que tiene lugar a mediados de la década de los cincuenta. Además, la mejora de la economía española procura los fondos necesarios para llevar a cabo tareas de investigación.

La historia de la ciencia depende de dos factores fundamentales: la propagación de ideas y las acciones de figuras individuales. Si Manuel Ballesteros prepara el terreno para el americanismo antropológico de los años sesenta³⁵², Claudio Esteva Fabregat y José Alcina Franch promueven la nueva disciplina institucionalmente desde Madrid, pero también desde otras universidades españolas como son las de Sevilla y Barcelona. En su empeño se

³⁵² Junto con su trabajo institucional, Ballesteros tiene el don del entusiasmo, a través del cual logra contagiar a muchos de sus alumnos su interés por el americanismo (Adánez, comunicación personal, junio 2014; Sánchez Montañés, comunicación personal, mayo 2015).

ven apoyados por el novedoso interés que despierta la especialidad entre las clases medias, lo que conlleva la formación de profesorado, dándose también la publicación de numerosas obras por parte de editoriales a nivel nacional. Así pues, tres factores van a fundamentar la nueva antropología: mayor apertura social, mejora de la situación económica y la influencia activa de figuras académicas.

CLAUDIO ESTEVA FABREGAT: “PADRE DE LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA”

España (1950-1970): desarrollo económico, apertura y secularización. La fundamentación económica y social de la nueva antropología

Como afirman algunos pensadores, la disolución de un antiguo orden social se caracteriza por ser un proceso que contiene los primeros trazos de una futura reconstrucción (Mannheim 1967: 12; Tocqueville 2004). En el caso del régimen franquista, éste propicia unos cambios que son la antesala de la Transición española.

España, tras la guerra, trata de establecer un sistema político similar al modelo nacional socialista; una aspiración a la que Franco renuncia dadas las nuevas condiciones a las que se ve sujeto el concierto internacional que, tras la guerra mundial, se ve dominado por el modelo liberal anglosajón. Es esta victoria del liberalismo en detrimento del modelo totalitario de Alemania, Italia y España supone el germen de la nueva apertura tanto económica como ideológica del territorio español.

A partir de 1945 comienza Franco a realizar una serie de reformas y cambios institucionales: establece tratados comerciales internacionales y transfiere el poder de la Falange a la Iglesia Católica, en la que Opus dei tiene el papel protagonista³⁵³. Si el elemento religioso fue siempre esencial al régimen – aspecto diferenciador entre el autoritarismo español y el alemán o italiano –, cobra entonces una nueva relevancia. La Falange, como símbolo del fascismo de preguerra, es apartada de los centros de poder, lo que enfrenta a dicha

³⁵³ La Obra se ocupa específicamente de la educación, especialmente desde 1947 (Tamames 1974: 581-582).

organización con la figura del caudillo. En el proceso, éste se hace con apoyos en el Vaticano para tratar de congraciarse con las democracias liberales (Crespo 2004: 34; Payne 1987: 349; Tamames 1974: 581-582), atenuando la fricción existente entre su propio modelo de gobierno y los de dichos países.

Las presiones desde el exterior para llevar a cabo una mayor liberalización culminan con una serie de ajustes que permiten a la España franquista el integrarse en diversas organizaciones internacionales. A partir de 1951 se establecen negociaciones con EE UU, en las que España se ofrece a formar parte de la red de defensa estadounidense, algo que es visto con buenos ojos entre altos miembros del ejército de EE UU –Franco llega a ofrecer apoyo militar en la guerra de Korea. A esto se añade un tratado que permite el establecimiento de bases militares estadounidenses en España. Por otra parte, ese mismo año el gobierno emprende una política económica de liberalización para el fomento del comercio exterior, reacción a las políticas intervencionistas anteriores. Gracias a estas nuevas relaciones España pasa a formar parte de la Organización Mundial de la Salud en 1951, de la UNESCO en 1952, de la Organización Internacional del Trabajo en 1953 y de la ONU en 1955 (Crespo 2004: 30, 34; Martín Luengo 1999: 186; Payne 1987: 417-418; Tamames 1974: 584).

Del mismo modo, la nueva expansión económica y la apertura a nuevas ideas que ello conlleva, dan como fruto un inexorable proceso de secularización que afecta a la sociedad general; proceso que se inicia en 1953 (Payne 1987: 421; Tamames 1974: 395-396). Desde 1956 surgen conflictos y choques sucesivos entre el mundo universitario y el régimen. Estos irán en aumento con el desarrollo económico y aperturismo. Desde 1958 España pasa a formar parte de la Organización Europea para la Cooperación Económica, lo que inicia un desarrollo económico sin precedentes estrechamente vinculado a la expansión económica internacional tras la Segunda Guerra Mundial. Desde 1960 hasta 1975 la tasa de crecimiento de España es de 7,5 %, la cifra más elevada de Europa y la segunda del mundo tras Japón (Crespo 2004: 100; Payne 1987: 463, 468-469).

El desarrollo industrial trae consigo en los años sesenta una transformación cultural y social sin precedentes. Dicho avance lleva a un rápido desarrollo urbano alimentado con población de zonas rurales (Prat 1992: 54; Payne 1987: 483). Como efecto subsidiario, el número de estudiantes universitarios se multiplica, algo que supera el potencial de las universidades para ofrecer una formación adecuada y repercute también en el ámbito editorial³⁵⁴. Mientras a nivel mundial la publicación de libros entre 1955 y 1975 se duplica, en España la cifra se cuadruplica, de 4.812 a 17.7227; un fenómeno vinculado también a la mayor laxitud en materia de censura que impera desde 1966 (Ballesteros Gaibrois 1975: 26; Crespo 2004: 106; López-Ocón 2003: 401; Martín Luengo 1999: 186; Payne 1987: 487; Prat 1992: 68). Todo ello, contribuye también a la realización de expediciones científicas en América –en arqueología y antropología–, como ocurre a finales de los sesenta, gracias al Ministerio de Asuntos Exteriores (Alcina 1988: 184).

La nueva sociedad española queda vinculada ahora a valores del liberalismo, tales como el materialismo y el hedonismo. Tanto el turismo de extranjeros en España como los viajes que los españoles realizan al extranjero –una posibilidad antaño impensable para el ciudadano medio– contribuyen también, junto a los medios de comunicación, a materializar una revolución cultural que lleva a un rechazo de los valores asociados a la España tradicionalista (Payne 1987: 492; Tamames 1974: 395-396), en favor de un materialismo estrechamente asociado al pensamiento científico.

Franco trata de contrarrestar dichos cambios a través de un modelo de “democracia orgánica” que fija unos principios e instituciones firmes, que Franco describe como la única “verdadera democracia”. Franco conoce bien las consecuencias ideológicas que el desarrollo industrial y la apertura cultural conllevan. El caudillo afirma que el “mayor error del liberalismo es su rechazo a aceptar ninguna categoría permanente de verdad –su absoluto y radical relativismo” (citado en Payne 1987: 494). Sin embargo, dicha proclamación de

³⁵⁴ Con la Ley General de Educación de 1970 se crean las universidades autónomas de Madrid y Barcelona para evitar esta masificación. Todo ello a propuesta del ministro de Educación y Ciencia (1968-1972) José Luis Villar Palasí (1922-2002) (López-Ocón 2003: 402).

resistencia frente al ideal liberal queda en mera palabrería. A medida que Franco aplica políticas liberalizadoras, dicho relativismo no hace sino incrementar entre la población general. Tal influencia encuentra especial resonancia en el terreno académico, y más concretamente, en la nueva antropología nacional.

Desde este punto de vista, los años cincuenta y sesenta reflejan una dependencia de la antropología con respecto a la prehistoria (Esteva 1982: 11; Prat 1992: 21). Como hemos visto, el difusionismo juega un papel fundamental (Prat 1992: 21), en una línea que viene desde finales del siglo XIX y la influencia de la “antropogeografía” de Ratzel, muy presente durante el centenario. Evolucionismo y estructuralismo son inexistentes, en el primer caso por sus vinculaciones a las ideas de Darwin. Y el funcionalismo que, en su dimensión organicista, ya era conocido en España, comienza a ser incorporado entre antropólogos como Caro Baroja, Lisón, y otros, gracias al contacto directo con especialistas anglosajones. Las teorías predominantes en el americanismo antropológico de la época previa al surgimiento de la nueva antropología eran aquellas que se ajustaban a los valores del régimen franquista. Además, el trabajo de campo era inexistente, excepto en el caso de los misioneros comentados previamente. De ahí se sigue el elemento conjetural, teórico y descriptivo (Prat 1992: 21) tan manifiesto en las obras anteriores a los años sesenta.

Como afirma el antropólogo Joan Prat, la institucionalización definitiva de la antropología en España tiene distintas causas: retorno de exiliados, llegada a España de antropólogos extranjeros, fundación de la primera institución moderna de antropología cultural. Esto contribuye a que la antropología se ponga de moda “de la noche a la mañana” (Alcina 1975a: 7-8; Ballesteros Gaibrois 1975: 26). Prat establece sus periodos, aunque considera 1977 un año decisivo por la celebración del *I Congreso de Antropólogos Españoles*: “primero, pero también el último congreso de carácter unitario”. De 1973 a 1977 se institucionaliza la antropología y surgen primeros cismas (Prat 1992: 12). El hecho de que surjan divisiones es en realidad un buen síntoma, pues revela que la especialidad se consolida hasta tal punto de surgir la competencia entre profesionales, la variedad de perspectivas, etc. Sin embargo, el proceso real de institucionalización viene de atrás.

Claudio Esteva Fabregat: sus inicios

El destino de Claudio Esteva Fabregat está plenamente condicionado por los avatares políticos y económicos que afectan a España: desde su exilio a México tras la Guerra Civil, hasta su retorno a España en los cincuenta, pasando por el desarrollo de su carrera profesional desde los años sesenta en adelante.

Esteva Fabregat nace en noviembre de 1918 en Marsella (Pasamar y Peiró 2002; Santos 2009), mientras sus padres están de visita en casa de una de sus tías. Sin embargo, se cría en Barcelona, donde desarrolla un interés por temas académicos y pasa a militar en las Juventudes Socialistas. En los años de su primera juventud, Esteva se interesa por la lectura de novelas de aventura – entre ellas, algunas sobre la América indómita–, junto a la novela rusa y francesa del siglo XIX, con su pronunciado contenido psicológico. Por otra parte, desarrolla ideas libertarias que le inducen a adoptar una actitud eminentemente individualista (Esteva 1982: 4-5). También da muestras de un talento para el deporte, llegando a ser profesional del FC. Barcelona durante dos días, carrera que, por lo menos en España, queda truncada por el estallido de la Guerra Civil Española: “Supimos del levantamiento el domingo 19 de julio, y yo había firmado la ficha de profesional el viernes anterior” (Santos 2009). Esto le lleva a dejar el fútbol para luchar en la guerra. Tras la derrota pasa a Francia, desde donde sale hacia México en mayo de 1939. Llega el 13 de junio de 1939 a México a bordo del SINAIA, “el primer barco de exiliados que procedía de Francia y que entró en México”, donde son recibidos como “héroes”; experiencia que le emociona. Durante los primeros momentos de su estancia los exiliados creen ingenuamente que la guerra mundial terminará con el régimen de Franco en poco tiempo. Los recién llegados sobreviven gracias a una red de apoyo y solidaridad establecida en torno a la procedencia “étnica”: catalanes, vascos, gallegos, etc (Esteva 2011: 2-4; Santos 2009).

Desde 1940 a 1945 Esteva juega como futbolista profesional en el Puebla, donde le llaman “el filósofo”, por su interés en la Grecia clásica y sus referencias a la razón práctica kantiana. En 1945 marcha a México D.F. donde trabaja como entrenador profesional por 200 pesos mensuales. Por esta época, Esteva tiene una especial fijación por la filosofía de Immanuel Kant, interesándose también

por el existencialismo de Sartre –la literatura marxista también es un interés al que se dedica desde su participación en la Guerra Civil Española. No obstante, caminando un día por el Zócalo ve un cartel en la pared del Palacio Nacional anunciado cursos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) (Esteva 1982: 4-5; 2011: 5; Santos 2009). Aquí el secretario de la escuela le habla sobre el problema indígena en México, dando a entender las funciones que un antropólogo debía tener en este contexto, algo que él identifica con el “problema catalán” (Esteva 2011: 5-6).

Inicia sus estudios en la escuela a partir de 1947 –compaginando sus intereses académicos con sus obligaciones laborales–, donde entra en contacto con un nutrido grupo de catalanes exiliados entre los que se encuentra Molins i Fàbrega (1910-1964) –periodista y activista comunista–, Ángel Palerm y Pedro Armillas. Establece buenas relaciones con profesores de la escuela como Bosch Gimpera, Juan Comas y Lluís Nicolau d'Olwer (1888-1961) (Esteva 1982: 5; 2011: 5-6; comunicación personal, abril 2013; Ortiz y Sánchez 1994: 276) –éste último un conocido político catalanista y republicano, enemigo acérrimo del régimen franquista. Junto a ellos, crea el *Seminario Península*, donde discuten una confederación de pueblos hispánicos.

Durante estos años, los estudiantes de la ENAH reciben clases de renombrados antropólogos como Isabel Kelly, George Foster y Robert Redfield (1897-1958), de la Universidad de Chicago, además de Paul Kirchhoff. En este sentido, es muy importante la influencia norteamericana en el campus de la ENAH³⁵⁵. Poco a poco el relativismo cultural se convierte en paradigma dominante entre los estudiantes de la ENAH. A pesar de iniciarse en la antropología física –Esteva tenía la intención de haber estudiado biología en México–, tira en otra dirección. El indigenismo tiene una importancia capital en México en esos días, siendo la esfera o ámbito al que los estudiantes de la ENAH esperaban aplicar sus conocimientos. De este modo, la antropología de la ENAH tiene un componente práctico fundamental, que en España por entonces

³⁵⁵ También existen influencias del funcionalismo de Malinowski que visita México en 1940 donde realiza trabajo de investigación con el apoyo del Departamento de Estudios Indigenistas (Capel 2009).

es inexistente. La escuela ofrece, además, unas cien asignaturas entre las que elegir (Esteva 2011: 7-8; comunicación personal, abril 2013).

A pesar de la importancia del indigenismo, Esteva opta por la etnología en su último año precisamente para aplicar la disciplina también al ámbito urbano. Él, junto a otros alumnos, se muestra crítico con los modelos antropológicos existentes, algo que es bienvenido por los profesores de la ENAH, que estaban abiertos a toda discusión crítica de sus propios supuestos –algo difícil de concebir en España entonces. En torno a 1953 Esteva busca otras orientaciones que puedan complementar los modelos disponibles entonces, interesándose por elementos de psicología. En una conferencia del psiquiatra Raúl González sobre la dicotomía nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco aplicada al ámbito cultural mesoamericano, Esteva queda invitado a participar en un Seminario de Psicoanálisis en el que también participa Erich Fromm (1900-1980); renombrado psicoanalista miembro de la Escuela de Frankfurt. Tras un encuentro con éste, nombran a Esteva secretario del seminario Antropología Aplicada al Psicoanálisis, donde entra en contacto con materiales clínicos. Durante unos cinco años Esteva es psicoanalizado por Fromm (Esteva 1982: 5; 2011: 9, 12-13; comunicación personal, abril 2013; Hernández Sánchez-Barba, comunicación personal, noviembre 2013; Ortiz y Sánchez 1994: 276).

Desde 1953 a 1956 Esteva da clases en la ENAH de Historia de la Cultura y de Análisis de la Personalidad, obteniendo su título de maestro en Ciencias Antropológicas (Esteva 1982: 5; 2011: 13; Fábregas 1997: 39). Ese mismo año realiza un estudio de vecindades urbanas en México D.F. donde analiza “las formas adaptativas que resultaban de la vida social de las madres solteras y formación psicológica en las vecindades de aluvión”; una experiencia de campo de la que tiene buen recuerdo y que, además, le singulariza pues aplica sus conocimientos antropológicos a lo urbano, al margen del indigenismo imperante entonces. A su vez, emplea los datos recogidos en este proyecto para su análisis en el seminario de antropología aplicada al psicoanálisis, junto a Erich Fromm (Esteva, comunicación personal, abril 2013). Tras esta experiencia de campo, Esteva vuelve a España, en 1956, con sólida experiencia en antropología –tanto teórica como de campo–, también como profesor y habiendo trabajado con algunos de los más influyentes intelectuales de la época. Dicha

acreditación es impensable entre los americanistas entonces afincados en España, lo cual hace de él una figura fundamental a la hora de configurar el nuevo entramado institucional de la nueva antropología española.

Retorno de Esteva a España y el XXXVI Congreso Internacional de Americanistas

Llegamos ahora a un punto clave en la historia de la especialidad en España. A mediados de los años cincuenta en España se da un proceso de cierta fragmentación dentro del régimen franquista. En 1956 tiene lugar la primera protesta estudiantil del franquismo, dando lugar a la declaración de un estado de excepción y a la caída del ministro Ruiz Jiménez. Dicho ministro había adoptado una postura especialmente aperturista, secundado por Laín Entralgo (1908-2001) y Antonio Tovar (1911-1985)³⁵⁶, rectores de la Universidad de Madrid y de Salamanca, respectivamente. Estas políticas, junto al surgimiento de nuevas generaciones de estudiantes nacidos durante la Guerra Civil Española más interesados en las nuevas corrientes liberales y socialistas, hace que la tensión entre la realidad nacional y los desarrollos del pensamiento europeo lleven a un conflicto que termina con el control del falangista Sindicato Español Universitario (SEU) sobre la universidad española (Capel 2009; Tamames 1974: 507-508)³⁵⁷.

Dichos cambios, que vienen desde el reconocimiento de España por EE UU en 1953, tienen repercusiones más allá de las fronteras, lo que sugiere a Esteva Fabregat la idea de volver. Su situación laboral en ese momento no era particularmente halagüeña, a lo que añadimos intereses políticos del Partido Socialista Catalán (PSC) –fundado en México por exiliados catalanes–, que pretende infiltrar a uno de sus miembros dentro del marco de la dictadura; siendo Esteva el candidato más idóneo por su falta de antecedentes y amistosa disposición de carácter (Santos 2009). Ésteva comenta su propósito tanto a Bosch Gimpera como a Juan Comas que le animan a ello, proporcionándole además sendas cartas de recomendación para Luis Pericot y Manuel

³⁵⁶ Laín trabaja, entre otras cosas, en el campo de la antropología médica, mientras Tovar es un referente en el terreno de la lingüística precolombina.

³⁵⁷ En este proceso de apertura intelectual juega un papel importante la revista *Índice* –publicada por Juan Fernández Figuerola– que recogía los avances en distintos campos de las humanidades y la ciencia (Capel 2009; R. García 1996).

Ballesteros. Además realizan llamadas telefónicas a personas influyentes, lo que permite a Esteva volver a España. Dados estos pasos, Esteva regresa instalándose en Madrid, donde comienza realizando trabajos sociológicos en relación a Planes de Desarrollo Económico, mientras obtiene el doctorado en Historia de América (1958). Participa, también, en algunas de las primeras encuestas sociológicas realizadas en España (Esteva 1982: 5-6, 9; 2011: 14-15; 2013; Romero de Tejada 1977: 308; Tamames 1974: 395); trabajos que realiza gracias a los contactos establecidos con figuras académicas. En este periodo, y a través de relaciones establecidas con miembros del CSIC, imparte cursos y conferencias sobre antropología en distintas universidades e instituciones nacionales, consolidando una “red intergolesial” para promover los estudios antropológicos (Esteva, comunicación personal, abril 2013)³⁵⁸.

Al llegar a España Esteva comprueba que la antropología cultural se encuentra asociada únicamente a dos disciplinas: la prehistoria y el americanismo. Como él mismo afirma, estaban “latentes las estrategias para el desarrollo de una antropología cultural” (Esteva 1982: 11). La situación con respecto a la prehistoria es percibida por Esteva como muy negativa, por el hecho de que ésta tiene un aparente monopolio sobre la etnología que hace de ésta una ciencia auxiliar sujeta a los intereses de prehistoria y arqueología³⁵⁹. A todo ello debemos sumar la precariedad económica en que se halla España entonces.

El único lugar en el que encuentra posibilidades de arraigo para la antropología cultural es en el americanismo, con el que Esteva, por otra parte, ya estaba familiarizado. Dentro de este campo, a su vez, es la etnohistoria el área más cercanamente vinculada a los intereses de Esteva. Por entonces la Sección de Historia de América de la Facultad de Filosofía y Letras cuenta con una

³⁵⁸ Curiosamente es en uno de estos cursos impartidos en el Colegio Mayor Nuestra Señora de África donde Rivera Dorado se interesa por primera vez por el americanismo (Rivera, comunicación personal, noviembre 2013).

³⁵⁹ En relación a esto, en la Asamblea Universitaria de 1953 –presidida por Joaquín Ruiz Jiménez y organizada por el secretario Fraga Iribarne– Pericot había tratado de establecer la Etnología como asignatura autónoma parte de la Sección de Historia de los planes universitarios nacionales, algo que consigue con éxito. Con todo, muchas universidades se toman la libertad de reunir Prehistoria y Etnología en una misma asignatura (Calvo 1992: 232).

cátedra de América Prehispánica y Arqueología Americana, de la que es titular Manuel Ballesteros. También el Instituto González Fernández de Oviedo, del CSIC, a través de su *Revista de Indias*, publica trabajos relacionados con antropología americana. Ciriaco Pérez-Bustamante, director del instituto –al que conoce tempranamente (Esteva, comunicación personal, noviembre 2015)–, y estrecho colaborador de Antonio Ballesteros será una pieza clave, junto a Ballesteros hijo –que le facilita su entrada en dicha institución (Esteva, comunicación personal, abril 2013) –, en la carrera de Esteva. Ambos se muestran abiertos a la implantación de la nueva disciplina en España y le brindan un apoyo institucional fundamental para llevar a cabo dicha tarea (Capel 2009; Esteva 1982: 11, 18; 2011: 15; comunicación personal, mayo 2014; Prat 1992: 21; Rivera, comunicación personal, noviembre 2013).

Una de las cosas que más le impactan al volver a España es “el retraso en la actualización científica del profesorado académico”. Siendo relevante también la pertinaz pretensión de “esquivar toda explicación objetiva de la conquista española de América” (Esteva, comunicación personal, abril 2013), como forma de encubrimiento ideológico.

Aún así, no le falta apoyo insitucional para tratar de modificar dicha realidad. Gracias a Manuel Ballesteros comienza a impartir clase en la Sección de Historia de América en 1959. A pesar de sus inclinaciones políticas Ballesteros realiza una muy importante función al apoyar los propósitos de Esteva (Esteva 1982: 12; 2011: 15; comunicación personal, abril 2013), cuyas habilidades sociales son también de gran utilidad a la hora de lograr sus objetivos³⁶⁰. Tras su regreso de México, Esteva se relaciona con algunas de las más importantes figuras institucionales asociadas directa o indirectamente a la teoría antropológica: Ciriaco Pérez-Bustamante, Luis Pericot y Manuel Ballesteros. Desde el curso 1959-1960 Esteva comienza a dar clase de

³⁶⁰ Investigadores diversos hablan de Esteva como de una persona típicamente extrovertida –con buenas aptitudes para la docencia– (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015), rasgo de personalidad de gran utilidad a la hora de lograr sus objetivos profesionales e institucionales. Rivera afirma también que Esteva a su llegada a España “cayó en gracia”; algo fundamental si tenemos en cuenta el modo en que funciona generalmente el mundo académico español, en el que las relaciones personales son fundamentales (Rivera, comunicación personal, noviembre 2013; J. L. de Rojas, comunicación personal, noviembre 2014).

“Antropología y Etnología de América” en el departamento de Ballesteros. A partir del año siguiente imparte también “Historia de las religiones indígenas”. Se ocupa de ambas asignaturas sucesivamente hasta su último curso (1966-1967), durante el cual enseña “Cultura Azteca”, como curso de doctorado. Por otra parte, imparte un curso de “Antropología General”, además de publicar asiduamente en la *Revista de Indias* (Esteva 1968; 1982: 12).

La primera de dichas asignaturas constituye un hito en la historia de la antropología americanista española, pues es la primera ocasión en que se imparte una clase de antropología propiamente cultural sobre América en una universidad española. En dicho periodo realiza además trabajo de campo en Guinea (1962-1963) a cargo de la Comisaría de Planes de Desarrollo en España a cargo del economista Juan Velarde Fuertes –importante figura también en la carrera de Esteva (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013). Aquí analiza la comunidad indígena *fang*, y los efectos que el nuevo urbanismo tiene sobre sus relaciones de propiedad (Capel 2009). En 1963 participa en el Plan de Desarrollo de la Comarca de Sayago en Zamora siendo una de las primeras manifestaciones de trabajo de campo en España (Capel 2009; Ortiz y Sánchez 1994: 276). En 1964, gracias a las gestiones realizadas por Manuel Ballesteros, logra realizar trabajo de campo en una comunidad quechua situada en la región interandina del Cotopaxi (Ecuador) para evaluar las consecuencias de una reforma agraria entre los indígenas (Capel 2009).

En 1964 se celebra el XXXVI Congreso Internacional de Americanistas. Ello se logra gracias a los esfuerzos de la representación española en la sesión XXXV del congreso, celebrada en ciudad de México (1962). Dicho grupo incluye a Luis Pericot, Demetrio Ramos, José Pérez de Tudela y José Alcina. Gracias al apoyo que consiguen de colegas mexicanos y profesionales de otros países, entre ellos, Ignacio Bernal, Miguel León-Portilla, Santiago Genovés, J. Eric. S. Thompson y Herbert Baldus logran superar las resistencias que despierta realizar el congreso en un país gobernado por una dictadura. Entre las figuras pertenecientes al Comité Organizador están Luis Pericot (presidente), Ciriaco Pérez-Bustamante (vicepresidente), Manuel Ballesteros y José Alcina Franch (secretario) (Alcina 1992: 469-470; Jiménez Núñez 1994: 75).

A este congreso asisten 900 participantes procedentes de 38 países. Se presentan 250 comunicaciones publicadas en 1966. Del 31 de agosto al 10 de septiembre de 1964 se celebra en Barcelona, Madrid y Sevilla el XXXVI *Congreso Internacional de Americanistas* (Alcina 1992: 470). En el discurso inaugural, el ministro de Educación Manuel Lora Tamayo, perteneciente al círculo del Opus Dei, habla la “hermandad hispanoamericana” entre sendas referencias a los Reyes Católicos. Éste menciona la necesidad de instaurar estudios en Historia de América en la universidad (No-DO 1964). Tanto estas palabras como el evento en general tienen importantes efectos sobre la antropología. A partir de este evento se imparte enseñanza sistemática en el campo de la América Prehispánica en la universidad de Madrid. Se crea, en 1967, la Sección de Antropología Americana en la Facultad de Filosofía y Letras, cuyo plan de estudios incluye: “Antropología General”, “Historia de América Prehispánica”, “Antropología y Etnología de América”, “Arqueología Americana”, “Etnohistoria de América”, “Antropología Social y Aplicada”, “Antropología Física”, “Culturas Preincaicas”, “Etnografía de la Península Ibérica”, “Lingüística”, “Cultura azteca”, “Cultura maya” y “Cultura inca”. Gracias al establecimiento de dichas asignaturas, muchos de los nuevos antropólogos podrán contar con un puesto en la enseñanza universitaria.

También a partir del congreso se inician las gestiones para la realización de unas Misiones Científicas en Hispanoamérica, auspiciadas por el Director General de Relaciones Culturales Alfonso de la Serna (1922-2006), la primera de las cuales tiene lugar en 1968. Para ello se crea el Comité de Cooperación, Estudio y Conservación del Patrimonio Artístico y Cultural de Hispanoamérica y Filipinas. Por otra parte, es decisivo el congreso para la posterior carrera de Claudio Esteva. Durante el evento conoce a muchas figuras del americanismo (Alcina 1972: 23; 1987: 14; 1988: 184; 1992: 470-471; Esteva 2011: 15). A su vez, a partir de ese año se incorporan a la Universidad Central las asignaturas “Introducción a la Antropología” y “Sociología”, que él mismo imparte (Prat 1992: 48).

En 1964 vemos cómo se repite el proceso que tiene lugar en 1892 durante el Centenario del Descubrimiento, donde intereses políticos se ven asociados a intereses académicos. Las instituciones se hacen eco de una necesidad

apremiante. La participación internacional en este caso es también decisiva, en especial durante este delicado periodo del régimen franquista. El hecho de que España se establezca como teatro en que se desenvuelven los actos en los que participan los más importantes especialistas en el americanismo³⁶¹, y siendo los mismos gobernantes testigos del impacto que tienen este tipo de estudios a escala internacional, hace que el certamen sea una motivación esencial para que miembros del gobierno adopten nuevas medidas y promuevan este tipo de estudios. Se reconoce el valor institucional del americanismo y el modo en que éste repercute en beneficio del régimen y de la población general; unos eventos que moldean la trayectoria personal del profesor Claudio Esteva.

La Escuela de Estudios Antropológicos

A la altura del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas de 1964, el Museo Nacional de Etnología, cuya dirección estaba ya desvinculada de la cátedra de Antropología inaugurada por Antón, se encuentra en un estado de total abandono. Como hemos visto, el Instituto "Bernardino de Sahagún" se desliga institucionalmente del Museo Nacional de Etnología en 1952, aunque siga asociado al CSIC hasta 1962, momento en que el instituto abandona las instalaciones para ocupar los locales de la cátedra de Antropología en la Facultad de Ciencias (Sánchez Gómez 1992: 32, 37; 2008: 403). A estas alturas Barradas ya no es responsable de la dirección del museo, ahora en manos de Caro Baroja, cuya única responsabilidad al respecto consiste, como él mismo confiesa, en "firmar la nómina" (Esteva 2011: 15; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015).

Durante el Congreso Internacional de Americanistas, Manuel Ballesteros y Luis Pericot –a instancias de éste último– recomiendan a Gratiniano Nieto, catedrático en Arqueología y Director General de Bellas Artes –órgano perteneciente al Ministerio de Educación–, que contrate a Esteva como nuevo director del Museo Nacional de Etnología. Esteva en un principio rechaza la idea

³⁶¹ Entre ellos no se encuentra Bosch Gimpera por su rechazo sin paliativos del régimen franquista, a pesar de que es Pericot el presidente del mismo y se le apremió para que participase (Gracia 2011: 534).

pues el trabajo no está remunerado, algo que queda arreglado al acordar que se le pague la casi simbólica cantidad de 2.000 pesetas al mes (Esteva 2011: 15).

Una vez inicia sus funciones se percató de que el museo carece de electricidad y que se halla en unas circunstancias deplorables. Antes de Baroja, algunos directores del museo vendían objetos por la falta de dinero que había para lo más básico. Al hacer su inventario Esteva descubre que faltan “mil seiscientos sesenta y pico” objetos, y no cuenta siquiera con mobiliario (Esteva 2011: 15-17). Para resolver su problema, Fraga Iribarne (1922-2012), Ministro de Información y Turismo y catedrático de Derecho Político, le da un consejo que él cumple a raja tabla. Según sus propias palabras:

“Aquí tiene usted que hacer una cosa. Pídale por adelantado a un presupuesto que todavía no le han dado, y entonces se verán obligados a pagar la deuda” Entonces me fui a una mobiliaria de la calle Serrano, que es una calle de la aristocracia madrileña y me presenté como el nuevo director del museo y les dije que me gustaría equiparlo. Y entonces me lo renovaron todo. Hice una sala de conferencias, dos seminarios, hice las aulas... Cuando se enteró el director general saltó de la silla [risas]: “¿¡Quién le autorizó a usted?!”. Dije: “Nadie, señor. Se trata de un consejo con fundamento [risas]. Ya puede usted decidir que me voy”. [Esteva 2011: 17-18].

Desde su llegada a España, Esteva considera la idea de establecer una escuela de antropología que siga el modelo de la ENAH, en México –algo inaudito entonces–. Tras algunas gestiones llega a la conclusión de que en la universidad este tipo de programas parecen vedados. No obstante, ya como director del museo, en 1965, propone al Instituto de Cultura Hispánica establecer una Escuela de Estudios Antropológicos para la formación de diez becarios españoles y diez becarios hispanoamericanos. Dicha idea había chocado con la reticencia de las autoridades institucionales que renegaban de un proyecto que no estuviese asociado a la universidad. No obstante, tras recibir la propuesta, el Instituto de Cultura Hispánica –entonces dirigido por Gregorio Marañón y José María Álvarez Romero, ambos cercanos al mundo académico internacional– le pide un proyecto definitivo³⁶². Éste es finalmente aprobado, tornándose la

³⁶² Dicha institución se funda en 1945 tras la reconversión del Consejo de la Hispanidad (1940), con el claro propósito de promocionar el imperialismo cultural hispánico. Entre los directores de esta institución se encuentra, entre otros, Blas Piñar (1957-1962), cesado por su “dureza” con los norteamericanos (Rodríguez Jiménez 2010: 435). El Instituto de Cultura Hispánica también facilita becas de estudios.

Escuela de Estudios Antropológicos (1965-1968) en uno de los hitos más importantes de la antropología española. Para poder llevar a cabo dicha tarea cuenta además con el apoyo de Ciriaco Pérez Bustamante (Esteva 1982: 13; 2011: 17):

Cuando fundé en Madrid la Escuela de Estudios Antropológicos, mis apoyos institucionales al respecto del dicho proyecto fueron personas concretas, Don Ciriaco Pérez Bustamante que leyó un borrador de mi proyecto y que aportó el apoyo del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo (CSIC). También los miembros de este Instituto. La segunda institución, fue el Instituto de Cultura Hispánica. Aprobó mi proyecto, y en atención a que aportaba por mi parte las instalaciones del Museo Nacional de Etnología del que era Director, entonces, decidió aprobar el presupuesto que importaba la financiación del profesorado, nacional y extranjero, y aunque fue básicamente nacional, estaba previsto que fuera en el plano internacional que pensaba su expansión [Esteva, comunicación personal, mayo 2014].

A propuesta de Esteva, y con el propósito de dotar a la escuela de cierta autonomía institucional, ésta se integra en el Centro Iberoamericano de Antropología. Ambas instituciones tendrían su sede en el Museo Nacional de Etnología. La escuela se ocuparía de temas docentes mientras el centro organizaría investigaciones, conferencias, reuniones y simposios.

El propósito principal consiste en la formación de especialistas a través de la escuela para realizar investigaciones en el marco del Centro Iberoamericano de Antropología. Por otra parte, era importante formar un profesorado profesional que pudiese ocupar las plazas universitarias que por entonces estaban surgiendo en la universidad española. Dichos profesionales, además, debían ser formados para poder desempeñar sus funciones tanto en el campo de la etnología como en el de la antropología física; algo que queda patente en el programa de estudios, que toca todas las ramas antropológicas (Esteva 1982: 13-14). Desde este momento, el nuevo centro de formación y los cursos en él ofertados son difundidos entre el público gracias a anuncios en periódicos, panfletos y carteles.

La idea inicial consiste en contratar un profesorado estadounidense, pues Esteva sigue el modelo holístico de la llamada “escuela boasiana” basado en las “cuatro ramas” de la disciplina (etnología, antropología física, arqueología y lingüística) y no cuenta con profesores españoles especializados (Esteva 1966d); exigencia que podrá realizarse sólo parcialmente. De acuerdo con el

modelo de la ENAH, se busca la participación de un muy diverso plantel de especialistas (Esteva 1982: 14, 18; 2011: 18; comunicación personal, mayo 2014). La escuela cuenta con quince asignaturas entre ellas Etnografía, Métodos y Técnicas de Investigación Antropológica, Arqueología, Etnología General, Economía Humana, Etnología de América, Antropología Social, Antropología Física, Lingüística, Lingüística Estructural, Etnohistoria, Historia de España y de América, Estadística, Geografía de España y América; además de varios seminarios. Se pretende admitir hasta veinte alumnos –no obstante, durante el curso 1966-1967 participan veinticinco (Esteva 1966d)– que deben ser licenciados, la matrícula es de 5000 pesetas (Programa EEA 1965).

Entre sus profesores y conferenciantes cuenta con Lisón, Esteva, Fusté, Valls Medina, Rodríguez Adrados, Alvar, Vilá Valentí, Jiménez Núñez, Jover, Manuel Gutiérrez Estevez, etc. También va a contar con conferencias y cursos de Pitt-Rivers, Juan Comas, Santiago Genovés, Wigberto Jiménez Moreno, Michael Kenny³⁶³, Juan Uría, Arturo Valls, Luis Stumer, Alcina Franch, Ballesteros, Sánchez-Barba, Pérez de Tudela, y Miguel León Portilla.

Otra curiosidad es que resulta obligatorio hacer prácticas de Museografía (Alcina 1972: 22; Caravantes 1985: 336; Programa EEA 1965; Rivera, comunicación personal, noviembre 2013; Romero de Tejada 1977: 303)³⁶⁴. En cuanto al profesorado, la escuela sirve también para que Carmelo Lisón ejerza como profesor por primera vez en España (Alcina 1992: 469), en una época en la que éste tiene serias dificultades para ejercer su especialidad en España (Llorente 2012: 190)³⁶⁵. Todo ello es posible por primera vez en nuestro país por

³⁶³ Kenny –cuya especialidad es la etnohistoria– se convierte en colaborador de Esteva, dando clase en la escuela –donde toma un despacho del museo para preparar uno de sus libros (Caravantes 1985: 336; Esteva, comunicación personal, noviembre 2015)–, y luego escribiendo para la revista *Éthica* fundada por Esteva a su llegada a Barcelona. Dicha colaboración se inicia cuando Kenny pide apoyo al museo para realizar trabajos de “investigación social” sobre España, en su “año sabático” (Esteva 1966c).

³⁶⁴ Algún profesor de los mencionados, como Manuel Gutiérrez, Fermín del Pino o Pilar Romero de Tejada, son alumnos de la escuela que, habiendo causado buena impresión y dada la falta de especialistas, son incorporados al plantel en cursos subsiguientes (Gutiérrez Estevez, comunicación personal, octubre 2013; Pino 2005: 391; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015). Esteva cuenta entre sus colaboradores a los propios estudiantes de la escuela (Esteva, comunicación personal, abril 2013).

³⁶⁵ Dicho esto, debemos remarcar que Lisón da por entonces clase también en la Facultad de Ciencias Políticas (Pino, comunicación personal, mayo 2013).

las favorables condiciones económicas que se viven en ese momento. Los especialistas extranjeros, en general, dan cursos comprimidos de unos quince días, ocupándose del grueso de los contenidos los profesores afincados en Madrid (Rivera, comunicación personal, noviembre 2013). Se trata, por otro lado, de una escuela “fuertemente sesgada hacia el americanismo” (Jiménez Núñez 2003: 101).

En la escuela se promueven distintos planteamientos como el funcionalismo, el historicismo, junto al modelo de la antropología estadounidense. Esteva se inclina por estudios en el ámbito del mestizaje y el indigenismo (Esteva 1982: 14). Existe una urgencia en relación al trabajo de campo empírico, algo que organiza en torno a las “cuatro ramas boasianas”, como hemos visto. Trata ante todo de promover una “Etnografía holística”, haciendo también propuestas para un proyecto de “Etnología de la Península Ibérica”, que es rechazado por las autoridades (Esteva, comunicación personal, abril 2013) –probablemente para no enfatizar una potencial fragmentación regionalista al modo de Bosch Gimpera.

Los cursos, que constan de nueve meses de docencia más un mes de trabajo de campo, cuentan con unos quince becarios y son de carácter muy intensivo, generalmente de lunes a viernes de 16:30 a 21:30. El primer curso de la escuela se inicia el 18 de octubre, hasta la primera quincena de julio. Los trabajos de campo se realizan desde la última semana de junio a finales de julio –el estudiante debe contar al menos con un mes de trabajo de campo (Esteva 1966b). Una vez realizadas las prácticas de campo se obtiene el diploma (Programa EEA 1965).

Los alumnos –muchos de los cuales no son licenciados– estudian los fines de semana, pues los exámenes –que se repiten a menudo– son realmente exigentes, algo que no resulta problemático para los estudiantes, que enfocan su trabajo con altas dosis de ilusión e idealismo (Ortiz y Sánchez 1994: 276; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013; Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015; Rivera, comunicación personal, noviembre 2013; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015; Sánchez Montañés, comunicación personal, mayo 2015). De hecho, el primer

curso sólo obtienen el certificado (para el que no se exige trabajo de campo) nueve alumnos. El trabajo de campo se realiza en lugares muy diversos: en la provincia de Burgos, el norte de Marruecos, en la provincia de Segovia, en algunos pueblos de la Comunidad de Madrid y en valles pirenaicos del Alto Aragón como la zona de Bielsa (Huesca) (Prat 1992: 19; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015; Trabajo de campo 1965-1966); ésta última área geográfica será empleada por Esteva para formar a sus alumnos en experiencias de campo una vez marche a Barcelona como catedrático en 1968. Las prácticas son realizadas individualmente o en parejas de alumnos a los que se les asigna una población concreta (Programa EEA 1965; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015). Sin embargo, antes de sus investigaciones independientes realizan prácticas en una comunidad durante siete días, siempre bajo la supervisión de Esteva. Sólo ocho alumnos obtienen el diploma durante el curso 1965-1966 (Trabajo de campo 1965-1966).

Los alumnos, que provienen en su mayoría de las universidades de Madrid, Barcelona y Sevilla (Prat 1992: 19)³⁶⁶ (en el primer curso hay dos alumnos extranjeros: la estadounidense Martha Litchman y el argentino José Luis Castiñeiras)³⁶⁷, son para Esteva sus principales colaboradores. No obstante, no deja de ser crítico con ellos por sus trabajos etnográficos. Considera en este sentido que escogen “tópicos tradicionales” en investigaciones, a su vez, demasiado cortas. Afirma que en su mayoría “estaban pensando en la promoción académica de sus personas y se preparaban para agradar a sus superiores institucionales y conquistar una plaza universitaria vitalicia” (Esteva, comunicación personal, abril 2013). En esta dirección, Manuel Ballesteros comienza a contratar a algunos de los alumnos y profesores de la escuela, entre los que se encuentran Carmelo Lisón, Rogelio Rubio, Fermín del Pino, Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel Rivera Dorado y Pilar Romero de Tejada (Gutiérrez

³⁶⁶ Esteva ofrece dos becas del Instituto de Cultura Hispánica a sendos estudiantes de la Universidad de Sevilla. Vemos en carta a Alcina la ideología que domina las instituciones por entonces. Con relación a los alumnos a escoger: “Las intenciones de Cultura Hispánica son de preferencia que sean estudiantes varones, pues como sabes, las estudiantes se casan y suelen no dedicarse luego a la actividad para la que han recibido una beca” (Esteva 1966a). Al parecer Alcina no hizo mucho caso a estas sugerencias.

³⁶⁷ Castiñeiras se convirtió luego en un reconocido director de orquesta y compositor de bandas sonoras.

Estévez 2013; Pino, comunicación personal, mayo 2013; Rivera, comunicación personal, noviembre 2013; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015)³⁶⁸; algo que lleva a cabo Ballesteros a partir de la vuelta de Alcina Franch de Sevilla, momento en el que se crea el Departamento de Antropología y Etnología de América (1968) (Cabello 2004: 312; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013)³⁶⁹. El hecho de estudiar en la escuela otorga un especial prestigio a sus estudiantes, que cuentan con una formación específicamente antropológica (Sánchez Montañés, comunicación personal, diciembre 2015). 1968 se convierte en un año clave en el que se instauran cátedras y departamentos que sirven de base a la divulgación académica de la antropología.

Si analizamos la escuela por sus frutos, dicha institución forma a algunos de las más importantes figuras de la “nueva antropología”, sirviendo como plataforma de los posteriores trabajos de Esteva en Barcelona. Entre sus alumnos en el Museo Nacional de Etnología encontramos a Josefina Roma, Joan Prat, Rogelio Rubio, Fermin del Pino, Pilar Romero de Tejada, Pilar Sanchiz, Manuel Gutiérrez Estevez, Isidoro Moreno, Miguel Rivera o Julián Santos, algunos de los cuales son invitados directamente por Esteva de cursos anteriores (Rivera, comunicación personal, noviembre 2013; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015). Entre estos, Manuel Gutiérrez y Rivera Dorado son dos de los más relevantes especialistas en antropología americanista. En ambos casos, como en otros, el recuerdo de la experiencia es realmente positivo (Esteva 1982: 14; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013; Rivera, comunicación personal, noviembre 2013; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015)³⁷⁰. Una impresión que es compartida

³⁶⁸ Pilar Romero de Tejada, en concreto, y a las órdenes de Alcina Franch, cataloga el pequeño museo que forma parte del Departamento de Historia de América, hasta que pasa a trabajar en el Museo Nacional de Etnología bajo la supervisión de Esteva (Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015). Romero de Tejada realiza trabajo de campo sobre América de modo puntual en 1975. Investigación que se publica como *Los selvícolas ante el cambio cultural* (1984).

³⁶⁹ También algunos de los estudiantes de la escuela pasan a ser profesores del departamento de antropología de Sevilla (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

³⁷⁰ En el caso de Rivera Dorado, éste tenía la intención de convertirse en egiptólogo hasta que entró en contacto con Esteva Fabregat. Rivera comenzará su carrera como americanista bajo el patrocinio de Alcina Franch, publicando los *Cuadernos de antropología social y etnología*, con

por el propio Esteva, que se muestra orgulloso de los frutos de su propia labor en el Museo Nacional de Etnología (Esteva 1982: 14).

Entendemos que Esteva realiza una labor importante, pues es el primer director del museo que realiza tareas académicas relevantes en antropología. Algo fundamental, pues, como ya hemos visto, un museo deber tener como función esencial la formación y divulgación del conocimiento, siendo, además de un escaparate expositivo, un lugar de trabajo intelectual. A su vez, debemos añadir que el trabajo realizado por Esteva es, de algún modo, la legitimación del exilio mexicano en el ámbito académico español, algo que es sentido de tal modo por exiliados tales como Bosch Gimpera, que considera a Esteva Fabregat como parte de su propia escuela (Gracia 2011: 125). Al llevar a cabo dicha tarea, además, se inician los estudios modernos de antropología en España, ya desvinculada ésta del tradicional americanismo colonialista.

No obstante, debemos remarcar que, una vez deja la escuela en 1968, se opone a la continuidad de la misma –de la cual pretendía ocuparse Carmelo Lisón– y ello con la intención de consolidar el enfoque norteamericano de la antropología española frente a la antropología social británica encarnada en Lisón (Esteva, comunicación personal, noviembre 2015; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015); no olvidemos que el planteamiento fundacional de la escuela sigue los preceptos de la escuela americana y sería extraño que un antropólogo formado en el modelo británico ocupase la dirección de la misma. Todo ello constituye el preludio de la segregación entre departamentos: el americanista inaugurado por Manuel Ballesteros y el que surge luego bajo la supervisión de Carmelo Lisón.

En definitiva se trata de una “lucha gremial por el espacio” (Pino, comunicación personal, mayo 2013), en un momento en el que Lisón cuenta con el apoyo de la sociología institucional –con Salustiano del Campo a la

traducciones de artículos punteros. Una revista publicada artesanalmente, cuya misión principal consiste en fundir antropología y arqueología –Vicente Yull alaba la revista en uno de sus artículos. Entre otras muchas obras publica *Los mayas, una sociedad oriental* (1982) que integra en un contexto marxista de representación, prestando especial atención al modo asiático de producción tema de mucha relevancia durante la segunda mitad del siglo XX (Geertz 1973: 329; Palerm 1980b: 170).

cabeza³⁷¹–, muy asentada entonces y que dispone de unos veinte catedráticos, frente a la incipiente antropología cultural (Buxó 2013: 8; Esteva 2011: 24; Pino, comunicación personal, mayo 2013); dicha segregación es perpetuada por Esteva tras su marcha a Barcelona en 1968 (Esteva 2011: 19, 21). Esta rivalidad de Esteva frente al sector de Lisón y Salustiano del Campo es un tipo de experiencia que se repite abundantemente en el mundo académico, donde las escuelas o “bandos” particulares en ocasiones acaban por minar la difusión y desarrollo del conocimiento. Con todo, en este caso llega a servir de estímulo pues conduce a la creación del Departamento de Antropología Social en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense, a cargo de Carmelo Lisón, lo que hace que la antropología se ramifique centrándose en una mayor variedad de intereses.

JOSÉ ALCINA FRANCH

José Alcina Franch es otra de las figuras clave en la historia de la antropología americanista española. Alcina, también un investigador de corte progresista, trabaja dentro del propio país para instaurar una escuela de arqueología antropológica a la que pertenecen especialistas posteriores como Miguel Rivera Dorado o Andrés Ciudad Ruiz, entre otros. Alcina trabaja para formar especialistas también en el ámbito de la etnohistoria y la antropología de campo. En este último caso su trabajo es fundamental, primero como director del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla y luego como parte del departamento del mismo nombre de la Universidad Central de Madrid, del que también será director.

José Alcina Franch: años de formación

José Alcina Franch nace en Valencia el 23 de agosto de 1922. En 1933 su padre le matricula en el Instituto-Escuela de Valencia. Dicho colegio forma parte de la Institución Libre de Enseñanza y se ubica en una antigua escuela jesuítica tras la disolución de la orden en 1932 a instancias de Manuel Azaña. Tras la guerra el edificio es recuperado por los jesuitas, mientras los principios institucionistas

³⁷¹ Frente a éste pierde Esteva una posición académica e el campo de la sociología en una oposición con un tribunal presidido por Fraga Iribarne (Esteva 2011:19).

son suprimidos en el territorio nacional, lo que lleva a Alcina a abandonar la escuela. No obstante, dicha experiencia resulta fundamental en su vida intelectual, pues ahí se interesa por un aspecto que será fundamental en su trayectoria: la pedagogía. Como muchos otros especialistas, Alcina considera que los principios educativos de la Institución Libre de Enseñanza no han sido nunca superados en España. Aquí cuenta con profesores como Dámaso Alonso, conoce a Machado, y tiene como compañeros a futuros americanistas exiliados como Santiago Genovés y Pedro Carrasco (Cabello 2004: 310).

Uno de los principios fundamentales de dicho método es la “libertad”, el que alguien aprenda algo por motivación propia. Lo que él y muchos pedagogos comprenden como “enseñanza personalizada”, algo que le lleva en su carrera a rechazar los exámenes como criterio de evaluación, optando por los “trabajos personales” (Alcina 1987: 8). Dichos trabajos deben tener una buena fundamentación documental, algo que está asociado a su formación bajo la tutela de Manuel Ballesteros. Además, el trabajo bibliográfico ofrece al estudiante la opción de aprender con autonomía; uno de los mencionados principios pedagógicos del institucionismo. Por otro lado, Alcina, siguiendo, este principio de la “libertad” adopta una postura interdisciplinar que trasciende los límites establecidos entre especialidades, lo que le va a llevar a ser adalid de la arqueología antropológica –él se considera a sí mismo ante todo antropólogo (Adánez, comunicación personal, junio 2014; J. L. de Rojas, comunicación personal, noviembre 2014)–.

En 1942 pasa a estudiar en la Universidad de Valencia, que se encuentra por entonces en una situación lamentable, como es de esperar si tenemos en cuenta que son los años de la posguerra. Alcina habla de un “ambiente desértico” (Alcina 1987: 9; 1994a: 63). Aquí entra en contacto con Manuel Ballesteros como joven catedrático, habiendo por entonces muy pocos profesores a causa de la “sangría franquista”. Con éste entabla una duradera y cercana amistad que es crucial en el posterior desarrollo de su carrera profesional. Con Ballesteros realiza trabajos de restauración en Sagunto y en el Castillo de Montesa, de lo que surge un interés por la arqueología; todo ello gracias al Servicio de Investigación Prehistórica (SIP), institución que le pone en contacto con Luis Pericot, entre otros. En 1946 se licencia en Historia y en el

curso 1946-1947 ya es profesor ayudante de “Prehistoria e Historia Antigua” y de “Arqueología”, y profesor adjunto de “Arqueología, epigrafía y numismática” en la Universidad de Valencia (Cabello 2004: 310).

En este periodo lee numerosos libros, entre los que encontramos obras de miembros de la “escuela boasiana” –Kroeber, Lowie, Herskovits– publicadas por el Fondo de Cultura Económica gracias al esfuerzo de exiliados españoles. Básicamente entre 1944 y 1948 descubre “la antropología como ciencia”, recibiendo una doble formación en historia y antropología (Alcina 1987: 9-10; 1994a: 63). La definición de la antropología que Alcina hace en su madurez se ajusta al modelo holístico de la Escuela de Estudios Antropológicos. Se asemeja a la concepción de Manuel Antón, aunque poniendo énfasis en el aspecto cultural más que en elementos de antropología física. Para Alcina en 1975, la antropología es “el campo de conocimiento que se ocupa del hombre y de sus obras en el presente y en el pasado” (Alcina 1975b: 158).

A partir de 1947 marcha a Madrid donde es profesor ayudante de “Historia de América”. Aquí lleva a cabo una catalogación de documentos medievales que acaba por ser la tesis con que se doctora en 1948: *La Biblioteca de Alfonso V de Aragón en Nápoles*. En este periodo se interesa por el americanismo (Cabello 2004: 310). En 1950-1951 disfruta de una beca del Ministerio de Asuntos Exteriores para ampliación de estudios en el Museo del Hombre de París. En 1951-1952 viaja a México becado por el CSIC para trabajar en el Museo Nacional de Antropología. Allí conoce a muchos americanistas como Bosch Gimpera, Paul Rivet, Levi-Strauss y Eusebio Dávalos (Cortadella 2003: XCVII). Entre sus maestros cita especialmente a Gimpera, Juan Comas, Pedro Armillas y Luis Pericot. Son precisamente los exiliados los que suplen las carencias del mundo intelectual español a través, entre otras cosas, de su trabajo editorial en el Fondo de Cultura Económica (Alcina 1987: 10; Rodríguez Becerra 1992: 398). A pesar de contar España con catedráticos versados en nuevas ideas como Ballesteros o Barradas, éstos no dejan de ajustar sus planteamientos científicos a los dogmas ideológicos del régimen, haciendo intervenir a Dios en la historia o negando las implicaciones del relativismo cultural. Precisamente a través de un artículo de Ángel Palerm, Alcina descubre al arqueólogo Gordon Childe (Alcina 1987: 11; Conrad y Demarest 1988: 212) que, como hemos visto, funda su

trabajo en premisas marxistas. Se trata de un investigador entonces poco conocido en España que va a tener mucha influencia en su posterior trabajo.

Tras su vuelta a España desde México se incorpora al departamento de Ballesteros para dar clase de “Historia de América prehispánica y arqueología americana”, que obtiene en 1952 definitivamente como profesor adjunto. Posición de corte claramente antropológico (por prehispánico) y que Alcina ocupa hasta 1959 (Cabello 2004: 311). Durante este periodo conoce personalmente a Esteva Fabregat, que, como hemos señalado, pasa a trabajar activamente en el departamento tras su llegada en 1956. En este primer momento Alcina se muestra “receloso” de Esteva (Esteva, comunicación personal, abril 2013) por ser un potencial competidor (Hernández Sánchez-Barba, comunicación personal, noviembre 2013; J. L. de Rojas, comunicación personal, noviembre 2014), una situación que cambia con el paso del tiempo, estableciéndose un contacto tras el cual las relaciones entre ambos mejoran (Esteva, comunicación personal, abril 2013).

Alcina Franch: consolidación de la antropología en las universidades de Sevilla y Madrid

A finales de los años cincuenta, Alcina prepara unas oposiciones para la Cátedra de Historia de América Prehispánica y Arqueología Americana de la Universidad de Sevilla. Dicha plaza es tomada por él en 1959 –hasta entonces había sido adjunto de Ballesteros en Madrid– (Alcina 1987: 11; Cabrero 1994: 65), el mismo año en que Esteva comienza a dar clase en Madrid³⁷². Dos años antes, en 1957, Alcina publica su primer trabajo sobre antropología teórica, que aparece luego en su obra *En torno a la antropología cultural* (1975) (Alcina 1987: 18).

En Sevilla funda en 1960 un *Seminario de Antropología Americana* y crea una biblioteca especializada en América (a día de hoy muy relevante) junto a Enrique Marco Dorta (1911-1980) y a Guillermo Céspedes del Castillo (1920-2006)³⁷³. Así, Alcina sigue los pasos de Manuel Ballesteros en Madrid, donde ya

³⁷² Resulta curioso que las carreras de ambos comparten algunas fechas claves.

³⁷³ A partir del seminario se editan las *Publicaciones del Seminario de Antropología Americana*, que cuenta con diecisiete volúmenes publicados, donde se trata una amplia variedad de temas (Jiménez Núñez 2003: 100).

existe un seminario similar (Jiménez Núñez 1994: 74). Aquí desarrolla, además, el campo de la etnohistoria aprovechando el Archivo General de Indias (Cabello 2004: 312). Ya desde 1960 inicia proyectos de etnohistoria en la universidad como “Etnohistoria del norte de México” y “Etnología de Andalucía Occidental”³⁷⁴. Dicho campo de estudio, que nace en EE UU pocos años antes, se convierte en una disciplina que hace de la Universidad de Sevilla su “bastión” a nivel nacional. La primera tesis doctoral de España que trata el tema es la de Vicenta Cortés sobre los indios del sureste de EE UU (1952) (Alcina 1972: 27; 1987: 12). También, en su primer año Alcina se relaciona con Alfredo Jiménez y Beatriz Suñé, ambos licenciados ese mismo año, guiándoles en la realización de sendas tesinas sobre etnología sudamericana (Jiménez Núñez 1994: 74).

En el marco de la etnohistoria, Alcina pretende realizar trabajo de campo en Andalucía con la intención de comprender mejor la realidad antropológica americana a través del uso de un método comparativo. Se trata de una de las ideas clave en el terreno de la antropología americanista: la influencia de la cultura española en suelo americano a través de un proceso de aculturación producto de la dominación colonial (Esteve, comunicación personal, abril 2013; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013). Dicha idea se basa en la obra de George M. Foster (1913-2006), *Cultura y conquista: la herencia española en América* (1960), y está inscrita en el estudio de “áreas culturales”, revitalizado en los cincuenta por Julian H. Steward (Alcina 1987: 13; Prat 1992: 20).

Otra de las razones por las que se realiza trabajo de campo en Andalucía tiene que ver con la falta de fondos para realizarlo en América. De aquí se deduce la importancia del americanismo a la hora de implantar una antropología nacional; algo señalado por diversos investigadores (Jiménez Núñez 1994: 75; 2003: 100; comunicación personal, noviembre 2015; Prat 1992). Algunos de los alumnos de Alcina en Sevilla marchan a estudiar con Esteve en la Escuela de Estudios Antropológicos, entre ellos Isidoro Moreno y Pilar Sanchiz (Gutiérrez

³⁷⁴ En el caso andaluz, pretende seguir la tradición folklorista de Machado y Álvarez (Alcina 1987: 12-13).

Estévez, comunicación personal, octubre 2013; Romero 2014)³⁷⁵. Jiménez Núñez, principal discípulo de Alcina, le ayuda a la hora de coordinar y dirigir algunos de estos trabajos de campo que son generalmente realizados en pareja. Se eligen varias comunidades que representan “medios geográficos y economías distintos: sierra, ribera del bajo Guadalquivir, costa marítima [...] En sesiones conjuntas, se ilustraba y discutía sobre teoría antropológica y sistemas y modelos para la clasificación de datos (Murdock) con el objetivo añadido de compilar información sobre unas formas de vida en rápida transformación”. Muchas de las que realizan las primeras experiencias de campo son mujeres, “el género abrumadoramente dominante en aquellos años en cualquier Facultad de Filosofía y Letras”³⁷⁶. Más tarde se dieron matrimonios y deserciones, “con la excepción de Pilar Sanchiz Ochoa”. Posteriormente se incorporan Isidoro Moreno Navarro y Salvador Rodríguez Becerra, quedando constituido el primer núcleo de la antropología en Sevilla y Andalucía. Por su parte, el propio Jiménez Núñez se ocupa “de una comunidad singular: Villamanrique de la Condesa” (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

Dichos trabajos se inician en 1963 –terminando en 1965– cuando una solicitud de Alcina es aprobada por el Ministerio de Educación y Ciencia y se inician trabajos de campo en Huelva, Zahara de los Atunes, La Puebla del Río, Cerro del Andévalo y Gibralfaro. Este proyecto, en el que Alcina enfatiza la importancia del trabajo de campo (Jiménez Núñez 2003: 100), se denomina “Etnología de Andalucía Occidental” y sirve de fundamento al futuro Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla (Jiménez Núñez 1994: 75)³⁷⁷. Para la realización de dichos trabajos José Muñoz Pérez instruye a los estudiantes en geografía agraria, se realizan seminarios, prácticas en dibujo y fotografía, junto a un “amplio guión de clasificación de los datos culturales” asociados a la región. En este proyecto intervienen Vicenta Cortés,

³⁷⁵ Ambos llevarán a cabo luego trabajo de campo antropológico en América (Sánchez Montañés, comunicación personal, mayo 2015).

³⁷⁶ Este hecho supone una verdadera revolución pues, como afirma María Jesús Buxó, hasta entonces las “mujeres apenas existíamos” (Buxó 2013: 10).

³⁷⁷ Como ocurre en el departamento madrileño del mismo nombre, la antropología social se ocupa principalmente de estudios contemporáneos dentro del ámbito nacional.

Cristina Zilbermann, Susi Medel y Enriqueta Vila, entre otros. A partir de este proyecto surgen una serie de trabajos de estudiantes, entre memorias de licenciatura y tesis doctorales, como las de Isidoro Moreno (*Etnología de Andalucía occidental: estudio de una comunidad de Aljarafe* 1972), Gerlad G. Guidera (*El toro de lidia en la baja Andalucía y sus implicaciones antropológicas. Estudio de cortijo*) y Salvador Rodríguez Becerra (“Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla”, 1973) (Alcina 1987: 13).

Por otra parte, Alcina trabaja como profesor y, a pesar de haberse formado en historia, se ve a sí mismo como un antropólogo. No sólo eso, sino que entre los alumnos –con los que tiene una relación cercana (J. L. de Rojas, comunicación personal, noviembre 2014)– promueve la idea de una inferioridad de la historiografía con respecto a la antropología (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013), lo que consolida la escisión existente en el marco universitario entre antropología e historia, especialmente en su trabajo en Madrid a partir de 1968 –en el caso de Sevilla dicha tensión debería ser menor si tenemos en cuenta la “síntesis” entre ambas disciplinas que implica la propia etnohistoria, con fuerte raigambre allí–. Dicha tensión entre especialistas en ambas especialidades es algo que perduraría a lo largo de décadas (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013).

A su vuelta a Madrid en el curso 1967-1968, Ballesteros y Alcina crean el Departamento de Antropología y Etnología de América (Cabello 2004: 312; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013) –a instancias de Alcina (Sánchez Montañés, comunicación personal, mayo 2015)³⁷⁸–, fundando el primer departamento universitario especializado en antropología cultural, creado a partir del Seminario de Estudios Americanistas –de acuerdo con el modelo interdisciplinar norteamericano–. Aquí centran sus intereses en el indigenismo, tan en boga por entonces. No obstante, dicho indigenismo, por lo menos en el caso de Ballesteros, es de un carácter muy personal por estar integrado en el ideario franquista. En 1969 empiezan a editar la *Revista Española de Antropología Americana* que encuentra sus fundamentos en la revista *Trabajos y*

³⁷⁸ Alcina es tenido, en general, por un gran gestor, con mucha mano y capacidad para llevar a cabo trabajos administrativos (Sánchez Montañés, comunicación personal, mayo 2015).

Conferencias (1952-1959). La revista, órgano del departamento, es fundada por Ballesteros, siendo Alcina su editor³⁷⁹. A esto debemos añadir la nueva licenciatura de Antropología de América que sólo se imparte en la Universidad Complutense y las nuevas misiones científicas realizadas por el departamento a partir de 1968 (Cabello 2004: 312; Sánchez Montañés e Iglesias 2002: 60)³⁸⁰. Además publica un *Manual de arqueología americana* (1965), obra descriptiva y minuciosa en su recopilación bibliográfica (Adánez, comunicación personal, mayo 2016).

Estos trabajos están orientados a la incorporación de la antropología a la universidad española. Se trata de un esfuerzo consciente que sirve para potenciar los logros de Esteve Fabregat y su creación de la Escuela de Estudios Antropológicos. Por otro lado, es importante señalar que se trata de un fenómeno que tiene lugar a escala nacional, ya que cátedras y departamentos centrados en la antropología cultural surgen, precisamente en 1968, también en Barcelona y Sevilla. Se crea así una infraestructura académica que permite la incorporación de antropólogos que desarrollen una carrera académica; tal proceso de institucionalización se lleva a cabo principalmente a través de la antropología americanista.

Marco conceptual del americanismo de Alcina

En cuanto al planteamiento teórico de Alcina, comenzamos por señalar que éste considera el relativismo cultural como una ideología. Es, a su juicio, el paradigma que fundamenta la disciplina antropológica como tal (Alcina 1975c: 41). La antropología como ciencia no puede prescindir de este enfoque como base de su sistema.

Dicho esto, Alcina es ante todo difusionista (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013; Rivera, comunicación personal, noviembre 2013), tratando de demostrar contactos entre América y Europa a

³⁷⁹ Se publica ininterrumpidamente excepto de 1973 a 1977, en que se suspende su publicación por razones económicas (Sánchez Montañés e Iglesias 2002: 65).

³⁸⁰ El programa de dicha licenciatura está disponible en un artículo de Manuel Ballesteros (Ballesteros Gaibrois 1975: 33-34), e incluye asignaturas como "Etnología de la Península Ibérica", "Arqueología Americana" (aplicada a áreas culturales concretas) y "Introducción a la lingüística americana", entre otras.

través del Atlántico. En 1951 proclama públicamente su hipótesis, según la cual la cultura indígena de América podría tener un origen “trasatlántico”. Compatibiliza dicha teoría con las ideas entonces imperantes que hacen del estrecho de Bering la vía de comunicación entre América y Asia, y a través de la cual llegan los indígenas que hoy consideramos nativos americanos (Alcina 1969: 9). Los trabajos proclamando estas ideas comienzan a publicarse en 1952 y se fundamentan en investigaciones realizadas en el Museo del Hombre de París y en el Museo Nacional de Antropología de México entre 1950 y 1952. Se trata de analizar las llamadas “pintaderas”, sellos cuyo fin es “imprimir con materias colorantes, en la piel humana, los diversos dibujos grabados en su base o superficie”. Alcina considera que dichos artefactos son traídos a América desde el Mediterráneo y África a principios del primer milenio antes de Cristo (Alcina 1955: 217-218; 1969: 9).

Alcina tiene presente numerosos factores ecológicos, geográficos, culturales y estilísticos entre otros. Analiza las distancias existentes entre el lugar de origen de las “pintaderas” y las corrientes marinas que podrían haber dado con los creadores de dichos artefactos en suelo americano. Alcina llama la atención sobre artefactos de tipo helenístico-romano encontrados en yacimientos americanos intactos, como es el caso de una cabecita encontrada en un yacimiento de cultura Azteca-Matlatzinca en el Valle de Toluca (México). Alcina, además, habla de contactos entre navegantes romanos del siglo III d. C y las costas americanas, haciendo de las islas Canarias un punto importante de la ruta (Alcina 1969: 13-16).

Entre las pruebas arqueológicas que ofrece para fundamentar su hipótesis están: 1. Las “pintaderas”. 2. El “mango-vertedero”. 3. Una “figura femenina perniabierta”. 4. El “vaso trípode y polípodo”. Ofrece además “pruebas etnohistóricas” (lenguaje silbado, matrimonio entre hermanos, vírgenes vestales, propiedad de la tierra) y pruebas antropológicas (trepanación, momificación, representaciones de figuras negroides, la sífilis). Cuenta también con demostraciones fitológicas, relativas a tegidos encontrados a ambos lados del Atlántico (Alcina 1969: 27-65). Alcina entiende que estos hechos no pueden ser comprendidos como “invenciones paralelas” sino que deben haber sido comunicadas a través del contacto cultural.

En todo este planteamiento multidisciplinar vemos la influencia de la “escuela boasiana” que comprende la antropología como integrada por otras subdisciplinas, entre ellas, la arqueología (Barnard 2007: 2-3)³⁸¹. Decisiva es también la influencia de Lewis R. Binford (1931-2011) a través de la publicación de su “Archaeology as Anthropology” (1962) (Alcina 1987: 14)., que le lleva a definir su especialidad como “arqueología antropológica” (Alcina 1975c: 66). Alcina se considera, ante todo, antropólogo, fundando más ampliamente sus ideas en conocimientos arqueológicos. Lo que hace es construir una arqueología que quede integrada en el programa global de la antropología, empleando paralelamente el modelo de la Escuela de Estudios de Antropológicos de Esteva.

Alcina considera que la arqueología franquista de 1940 a 1973 es paupérrima por carecer de profundidad teórica, de programa, de un enfoque interdisciplinario y por estar sujeta exclusivamente a interpretaciones historicistas. Se trata, en última instancia, de una arqueología meramente descriptiva, vacía de todo contenido teórico (Alcina 1975c: 66). A su juicio, dos son las causas de dicho estancamiento: la oposición (ideológica) a la teoría evolutiva en biología y el rechazo a todo marxismo, incluida su aplicación en el campo meramente intelectual. Es la falta de una crítica abierta la que lleva a un estancamiento intelectual. Es la ideología política la que en este caso interfiere imperiosamente con el desarrollo científico nacional. Por otro lado, el dogma ideológico no sólo tiene consecuencias a nivel conceptual, sino que las ayudas a la investigación se realizan de modo despótico, al margen de un programa bien fundado (Alcina 1975c: 75).

Frente a esta arqueología descriptiva, Alcina trabaja con hipótesis innovadoras, como la ya comentada teoría del contacto trasatlántico entre Europa y América. Así, su enfoque trata de conectar con otras corrientes que hacen de la arqueología “la antropología de las culturas extinguidas” (Alcina 1975c: 77). Considera que es ésta la corriente que debe tomar la disciplina en España, algo que inculca a sus alumnos, entre los que encontramos a Miguel Rivera Dorado, Emma Sánchez Montañés, Andrés Ciudad Ruiz o (luego) Jesús

³⁸¹ Se trata de un modelo que se consolida en toda su plenitud en el Departamento de Antropología y Etnología Americana de la UCM hasta nuestros días (Sánchez Montañés, comunicación personal, mayo 2015).

Adánez, entre otros muchos. En la formación de estos nuevos investigadores se invierten los trabajos del Departamento de Antropología y Etnología de América, que cuenta con seminarios, cursos, licenciatura y misiones arqueológicas (desde 1968) (Alcina 1975c: 83-84). Podemos afirmar que muchos de los arqueólogos americanistas que se forman bajo su tutela son ante todo antropólogos, como así se consideran muchos de ellos (Rivera, comunicación personal, noviembre 2013).

A pesar de su inicial interés por el difusionismo, Alcina se adhiere posteriormente al evolucionismo multilineal, centrado en las sociedades agrarias. Notamos aquí la influencia de Armillas, Palerm o Steward. Estas ideas son promovidas por él a través de sus clases, pero específicamente gracias a sus proyectos de investigación (Chinchero, Esmeraldas), que eran interdisciplinarios y a los que incorporaba alumnos recién licenciados que, en muchos casos, pasaron a formar parte de su departamento como profesores (Adánez, comunicación personal, mayo 2016; Alcina 1999).

CONCLUSIONES

Claudio Esteva Fabregat y José Alcina Franch son dos figuras que, bajo el patrocinio de Manuel Ballesteros, trabajan firmemente en pos de la instauración de la antropología como una disciplina profesional en España. En ambos casos, su área de especialización es el americanismo. El proceso por el cual desarrollan su carrera, tiene también un valor de difusión de la antropología, trabajando, a su vez, por obtener la financiación institucional necesaria. El hecho de que ambos, a pesar de su ideología progresista, tengan buenos contactos con algunas figuras claves del régimen hace que muchos de sus proyectos lleguen a materializarse.

Por otra parte, ambos investigadores tratan de recuperar la labor de los exiliados republicanos que desempeñan su trabajo allende las fronteras nacionales. Dicha recuperación, junto con el desarrollo económico y apertura cultural del régimen franquista, hace que la ciencia avance enormemente con respecto a años posteriores, evitándose más y más la interferencia que imponen los dogmas ideológicos de un poder que se resquebraja gradualmente. En última

instancia, ambos forman a los especialistas que contribuyen a la pervivencia de los estudios antropológicos, tanto en Madrid como en Sevilla y Barcelona. Una labor que tiene influencia en la consolidación de la antropología general, no sólo en lo que afecta a la antropología americanista. Ellos instauran la infraestructura necesaria para el desarrollo académico e institucional de la disciplina hasta la actualidad.

CAPÍTULO 8.

ANTROPOLOGÍA DE CAMPO (UNA VOCACIÓN PARTICULARISTA)

“Lo que el padre silenció, en el hijo habla: muchas veces comprobé que el hijo era el desvelado secreto del padre.” Friedrich Nietzsche.

“Toda nueva época comienza por redefinir sus términos”. Karl Mannheim.

Toca ahora discutir el trabajo de una nueva generación de antropólogos que se mueven en un nuevo contexto social, político y económico, sin duda más abierto a influencias extranjeras y en mayor sintonía con corrientes de pensamiento más vanguardistas. Por otra parte, la creciente economía española cuenta con recursos para la realización de trabajo de campo, una de las grandes novedades de esta nueva corriente. De hecho, dos aspectos fundamentales de esta nueva antropología son: 1. Un enfoque más particularista. 2. La realización de trabajo de campo. Ambos planteamientos están, obviamente, muy estrechamente vinculados. Este nuevo planteamiento cuenta como caldo de cultivo con una economía boyante que lleva a una mayor especialización. Como dice Rivera Dorado, las nuevas generaciones son mucho más especializadas, no presas de esas “ansias universalistas” de las que adolecen muchos de los investigadores de la época de Ballesteros (Rivera, comunicación personal, noviembre 2013).

Por otro lado, los años sesenta son una época en que al fin toman cuerpo muchas de las disposiciones de la intelectualidad progresista española tan denostadas por la xenofobia franquista frente a “extranjerismos”. Dicha libertad alcanzada al fin frente a las potencias reaccionarias es, como hemos visto, producto del discurrir histórico occidental; el liberalismo que acaba por avasallar los “diques” del régimen franquista. En esta última fase del franquismo la libertad de pensamiento está más presente en la sociedad. Dada la transformación económica del país, los dogmas ideológicos del régimen pasan ahora a un segundo plano. En el caso de la antropología, además, influencias extranjeras son cada vez más visibles, ya sea a través del mundo editorial o gracias a la presencia de expertos extranjeros que durante los sesenta visitan España más asiduamente (Alcina 1972: 34).

Este quebramiento ideológico promovido por la nueva situación económica y social hace que surja una “generation gap”. Dicha tensión, que se manifiesta en el seno de las familias, tiene su lugar también en el plano universitario. Las nuevas generaciones, más abiertas a todo tipo de actitudes y actividades, se ven “criminalizadas” por el sector más veterano (López Ibor 1966: 21; Tierno 1973: 24). Dichos jóvenes viven una situación económica favorable, por lo que sus preocupaciones son otras, más vinculadas al hedonismo y alejadas de las obligaciones materiales. Por esta razón sus mayores ven en ellos rebeldes *Hijos de papá* (1979). Por su parte, los jóvenes contemplan el sistema en el que viven con “sospecha” y escepticismo (López Ibor 1966: 16-17, 21; Tierno 1973: 19, 25) y entienden que el régimen de Franco representa un “modelo caducante” (Tierno 1973: 28)³⁸². En relación al nuevo hedonismo dominante, Tierno Galván – expulsado de su cátedra tras las movilizaciones universitarias de 1965– afirma que la juventud “se caracteriza por una sensibilidad que deja un margen mínimo para lo abstracto. Lo que no puede sensibilizar no lo toma en cuenta”. Ésta tiene una clara “dimensión pragmática”, una “nueva sensibilidad” que “requiere lo concreto” (Tierno 1973: 91, 123, 126). Curiosamente son éstas una serie de ideas que se hallan reflejadas en el terreno de la antropología, que, gracias al trabajo de campo y el mayor nivel de especialización, se torna más concreta y particularista.

Como hemos visto, la rebeldía juvenil se manifiesta en el plano político, con revueltas universitarias. En estas participan futuros antropólogos americanistas. Así ocurre el 24 de mayo de 1968, cuando, tras la detención y encarcelamiento del delegado de facultad Pedro Giral, se proclama la “comuna de Filosofía y Letras” en la Universidad Complutense de Madrid. En el edificio gemelo al de Derecho los estudiantes secuestran a un miembro encubierto de la Brigada Político Social, exigiendo un “canje” por el representante estudiantil. En esta ocasión el que es hoy “un reputado antropólogo [...] especializado en las tribus del Amazonas” (Antonio Pérez) tira un crucifijo por la ventana en señal de su

³⁸² Curiosamente, dicha tensión generacional afecta a miembros eminentes del americanismo como Manuel Ballesteros, cuyos hijos no comparten su ideología política. Clara Ballesteros, por ejemplo, se convierte en una cantautora de izquierdas (A. Pérez, comunicación personal, mayo 2013).

desprecio a los valores del régimen (Benito 2006: 114). 1968 es una fecha significativa, pues los eventos parisinos de ese año encuentran movimientos paralelos en países como Alemania o España (Becker 1978: 99; Gamba 2001: 252). Los pensadores de la Escuela de Frankfurt tienen especial influencia entre los jóvenes, cuyas ideas son de corte marxista. Durante la década de los setenta, dichos movimientos llevan, en el plano intelectual, a una “desmixtificación”. Se trata de “disolver la estructura de las mentes, en sus convicciones básicas y en la noción de una verdad objetiva e inmutable” (Gamba 2001: 252). Nos hallamos ante una lucha intelectual que pretende minar los planteamientos ideológicos occidentales, y consideramos que la antropología juega un papel protagonista en este caso³⁸³.

A pesar de que la antropología no es, en general, explícitamente marxista, sí adopta el “estilo de pensamiento” (Larrain 1979: 111) que instaura el marxismo en el campo de las ciencias sociales. Coincidiendo con el escepticismo de la juventud en España por esos años, se instaura entre jóvenes estudiantes lo que podríamos definir como un “clima de sospecha”. Se implanta en España la “filosofía de la sospecha” (Ricoeur 1970) encarnada en las actitudes filosóficas de Marx, Nietzsche y Freud, cuyo trabajo es esencialmente negativo, en el sentido de que pretenden revelar la existencia de una “falsa conciencia” fundamentada en presupuestos ficticios. A dicho “desenmascaramiento” contribuyen también Boas a través de su crítica antropológica (relativismo cultural) y el funcionalismo, al rechazar la conciencia como reflejo de la “realidad”, siendo la función de todo fenómeno su “esencia” última. Todas estas formas de comprender la conciencia humana, lo que hacen es negar una idea (prejuicio), para revelar la función que dicha idea ejerce en un contexto concreto (estructura) (Larrain 1979: 106-107).

El relativismo de Boas, por ejemplo, es defendido por importantes antropólogos españoles de la época. Lisón considera que las formas de clasificación deben considerarse en referencia a un determinado “world-view”. El relativismo cultural en la antropología española se torna esencial, a pesar de que

³⁸³ Se trata de un proceso de “erosión de la ideología burguesa” (Lukács 1971: 228) que en España se acelera en la década de los setenta, aunque, como hemos visto, hunde sus raíces en el origen mismo de la modernidad.

“la plasticidad cultural tiene sus límites”. En el caso de Lisón, como es de esperar, el sustrato a cada visión colectiva (world-view) son las relaciones interpersonales (Lisón 1975: 81-83), noción que, como sabemos, encuentra entre sus precursores a Marx, Boas y Durkheim. Rivera Dorado, por su parte, afirma en 1977 que los científicos “no pueden probar que sus leyes correspondan a la verdad absoluta con respecto al universo que estudian, pero afirman que sus explicaciones son las más adecuadas a la estructura global del conocimiento típicamente humano”. A su juicio, la antropología debe ajustarse a estos principios (Rivera 1977: 9-10).

Junto a las potenciales aportaciones de la antropología americanista en este periodo (descripciones etnográficas, trabajo en pos de la reforma social), el trabajo científico queda enmarcado ahora en un planteamiento negativo, pues no hay prueba “afirmativa” de la verdad (cosa en sí) (Jiménez Núñez 1974: 20). No es de extrañar, por tanto, que la antropología ejerza, como función esencial, una disolución de la ideología que domina el pensamiento occidental. Sólo al trascender este entramado puede comprender contextos culturales ajenos.

TRABAJO DE CAMPO: *LOS HISPANOS DE NUEVO MÉXICO: CONTRIBUCIÓN A UNA ANTROPOLOGÍA DE LA CULTURA HISPANA EN USA (1965)* Y LA MISIÓN CIENTÍFICA DE CHINCHERO (1968-1975)

Alfredo Jiménez Núñez: etnohistoriador de la escuela sevillana

Uno de los primeros trabajos de campo realizados por un antropólogo español en América es el desarrollado por Alfredo Jiménez Núñez (1963 a 1965) como tesis para obtener un Master of Arts en Antropología Cultural por la Universidad de Chicago. Dicha monografía se presenta en 1965 pero, por una serie de avatares, no se publica hasta 1974. Nos parece que esta obra señala un importante momento en la historia de la antropología española, por ser uno de los primeros trabajos de campo americanos que se realizan desde el academicismo español.

Alfredo Jiménez Núñez nace en 1931 en Sevilla. Siendo un estudiante de bachillerato –asiduo lector de Julio Verne y Emilio Salgari– estudia una

asignatura sobre la expansión española centrada, ante todo, en el tema de América. Dichas enseñanzas le entusiasman, a pesar del tinte imperialista de las clases. Por esta época lee el primer libro sobre temática americanista, *Los exploradores españoles* (1920), del periodista e historiador indigenista norteamericano Charles F. Lummis. Desde este momento hace del americanismo una vocación que influye en él a la hora de escoger unos estudios universitarios (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

Como estudiante de Historia de América recibe en tercero clases de Guillermo Céspedes del Castillo que imparte “Etnología de América”, asignatura que sirve de “introducción a la antropología cultural” para estos jóvenes estudiantes³⁸⁴. Éste había sido compañero de estudios de Alcina en la Universidad de Valencia, además de discípulo de Manuel Ballesteros (Jiménez Núñez 2003: 100), por lo que se encuentra plenamente integrado en los círculos americanistas más oficiales (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015). Tanto Beatriz Suñé como Alfredo Jiménez se interesan por la antropología a través de este joven catedrático, que otorga especial importancia al rol del indígena en la construcción de la historia de América. Junto a Beatriz Suñé, y siendo ambos estudiantes graduados –además de pareja–, Jiménez Núñez expresa a Céspedes del Castillo el interés que ambos tienen en trabajar en el campo de la antropología americanista. Éste les contesta: “vendrá pronto a Sevilla don José Alcina Franch, que será quien mejor podrá guiaros en vuestra vocación” (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015). Conoce a Alcina nada más llegar éste a Sevilla en octubre de 1959 (Jiménez Núñez 1972; 1994: 74; 2003: 99-100) para impartir “Historia de América Prehispánica y Arqueología Americana” (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

Una vez toma contacto con el arqueólogo valenciano, Jiménez se convierte en el primer licenciado y doctorado bajo la dirección de éste. Siendo también su primer profesor ayudante y profesor adjunto (Jiménez Núñez 2003: 100). Su

³⁸⁴ Como hemos visto, Céspedes del Castillo funda, junto a Alcina Franch, el Seminario de Antropología Americana (1960) en la Universidad de Sevilla. La asignatura supone una “absoluta novedad” en el “panorama académico” de la época (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

área de especialización es la etnohistoria que tiene especial importancia durante el magisterio de Alcina en Sevilla. Esto se fundamenta en la cercanía del Archivo de Indias, que los jóvenes estudiantes pueden emplear para realizar lo que ellos llaman “antropología de archivo” (Jiménez Núñez 1972: 168). De algún modo esta nueva disciplina viene a “llenar dentro del americanismo el vacío entre la arqueología y la etnología”. Jiménez lee entonces el libro de Martin Gusinde (1886-1969) *Los fueguinos*, publicado por la Escuela de Estudios Hispano-Americanos (CSIC). Entre los antropólogos que más le influyen están Alfred Kroeber, Ruth Benedict, Margaret Mead, Malinowski y Teilhard de Chardin, entre otros (Jiménez Núñez 2003: 102).

Alcina se ocupa entonces de dirigir su tesina *Mitos de creación en Sudamérica* (1962), publicada por el Seminario de Antropología Americana³⁸⁵. El enfoque de los intereses tanto de Alcina como de Jiménez se centra en el aspecto antropológico antes que en el tema arqueológico, algo que se vislumbra en la escasez de arqueólogos que serán discípulos de ambos. Entre la arqueología y la etnología, ambos investigadores enfatizan una disciplina americanista que sería la etnohistoria. Afirma que “frente a la rigidez del sistema universitario español o la cortedad de miras de muchos académicos, Alcina aprovechó todos los resquicios para introducir novedades”. Éste “potencia la asignatura de ‘Etnología de América’” e inicia las primeras prácticas de campo en Andalucía, cuando no había medios “ni para comprar libros”. Junto a Jiménez Núñez como auxiliar, Alcina dirige el “Seminario de Antropología Americana, base y precedente del Departamento de Antropología y Etnología de América y, más tarde, del actual Departamento de Antropología Social”, no sin cierta hostilidad por parte de especialistas en otras disciplinas. Jiménez realiza su primer trabajo de campo en Villamanrique de la Condesa. Alcina le facilita “el tránsito por un camino que [él] vislumbraba desde [sus] años de estudiante” (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

³⁸⁵ En esta obra el mito es interpretado según la función concreta que ejerce en un determinado contexto social. Jiménez Núñez entiende que el mayor obstáculo para comprender las culturas ajenas es sin duda el etnocentrismo del que adolece todo investigador. Sólo a través de la “inmersión” en dicha cultura puede tal obstáculo ser superado. En esta obra Jiménez no duda en tomar ideas de la antropología filosófica, en particular de la obra de Ernst Cassirer (Jiménez Núñez 1962: 11-13, 15-26).

No obstante, en esos años llega al “Seminario de Antropología Americana la convocatoria de una *fellowship* para profesores europeos dispuestos a pasar un año (con posible prórroga de otro) en alguna institución académica de alto nivel”. Alcina le anima a presentar su solicitud. En su decisión pesa especialmente su interés por establecer “puentes” entre Historia y Antropología, entre Ciencias Sociales y Humanidades. Siendo España un país con larga tradición humanística y escaso peso de las Ciencias Sociales, Jiménez se decide a formarse en el segundo campo. Tras un largo proceso de selección, que incluye una entrevista de varias horas en Madrid con el director del programa que cada año viajaba a Europa a conocer personalmente a los finalistas, se le notifica la concesión. A partir de este momento sólo le queda escoger centro de residencia en EE UU. A pesar de que sus intenciones iniciales se centran en una universidad del Suroeste, donde existen comunidades indígenas “vivas” tradicionalmente vinculadas a la cultura española, acaba decidiéndose por Chicago. Dicha opción le es aconsejada por Norman McQuown, entonces investigando en el Archivo de Indias, en año sabático. Conociendo la situación de la antropología en España y sus propósitos, McQuown es tajante: “Alfredo, vaya usted a la Universidad de Chicago. Aprenda todo lo que pueda y después haga investigación de campo en el Suroeste”; siendo el trabajo de investigación condición inexcusable de la convocatoria (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

La decisión es realmente acertada si tenemos en cuenta el enorme prestigio del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, especialmente durante estos años. El departamento es dirigido entonces por Fred Eggan (1906-1991), antropólogo formado en los principios de la Antropología Social británica, que fue además tutor de Jiménez en su posterior trabajo de campo y presidente del comité de defensa de su trabajo. En el campo de arqueología y prehistoria cuenta con Robert J. Braidwood (1907-2003), como representante de la *New Archaeology* (arqueología entendida como antropología social), cuenta también con el célebre Lewis Binford (1931-2011) y, además, en el departamento trabajan otras importantes figuras: Milton Singer, gran experto en la India y en cambio cultural; Clifford Geertz, simbolismo; Lloyd Fallers, culturas campesinas y África; Julian Pitt-Rivers, culturas mediterráneas; y

Norman McQuown, lenguas mayas y náhuatl. Los miércoles se celebran reuniones de profesores en el departamento junto a estudiantes graduados en las que un miembro de la casa o un investigador invitado da cuenta de sus logros y descubrimientos. Todo ello tiene lugar de modo informal, mientras se toma café (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015)³⁸⁶.

La Universidad de Chicago, y su Departamento de Antropología, es una institución única incluso en el contexto de EE UU. Se trata de una universidad pequeña, de doce mil o trece mil estudiantes, que en sus dos tercios llegan como licenciados en otras universidades y la mayoría tiene más de treinta años, casi todos ellos becados. Es una universidad muy cara, como Harvard y otras, siendo un lugar donde, como afirma el propio Jiménez Núñez, “no se pierde el tiempo”. Entre sus amigos y compañeros algunos habían sido decanos en sus respectivas universidades, hasta tal punto que uno de los mismos estudiantes era director del Centennial Museum de El Paso, Texas. Algo excepcional en el caso de Chicago es que el año se organiza en trimestres, empezando en septiembre con final en junio. Esto da la posibilidad teórica de conseguir en nueve meses los créditos requeridos por el *Master of Arts* a base de tres asignaturas por trimestre junto a la opción de un cuarto curso absolutamente optativo pero sin crédito. Al final del proceso el estudiante debe pasar el *comprehensive exam* (escrito y anónimo), realizado en dos mañanas completas. Este sistema y el paso por los cursos obligatorios de profesores invitados permiten a Jiménez conocer en clase a Clifford Geertz o Lewis Binford, entre otros. Como cuarta materia de un trimestre toma un curso sobre cambio cultural con Milton Singer (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

Al igual que Alcina, Jiménez Núñez cree en una antropología que sigue el modelo norteamericano, con sus respectivas subdisciplinas o “ramas”. A su juicio la etnohistoria no es sino una nueva rama de la antropología, como la arqueología y la etnología (Jiménez Núñez 1972: 165). En cierta sintonía con el

³⁸⁶ A modo anecdótico, cuando Jiménez Núñez se despide de Pitt-Rivers para realizar su trabajo de campo en Nuevo México éste le invita a que cuando vuelva a España y Andalucía, repita su experiencia en Grazalema. Algo que en aquellos años estaba de moda, pues a menudo se “revisitaban” comunidades que otros antropólogos habían investigado años antes (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

modelo de la historiografía positivista, el etnohistoriador considera el documento como su "informante", haciendo de la investigación una forma de "arqueología documental" (Jiménez Núñez 1972: 172). También trabaja en los llamados "estudios de proceso", que vincula a "los fenómenos de frontera"; algo que sin duda está vinculado también a su trabajo en Nuevo México, zona históricamente fronteriza. *Los hispanos de Nuevo México* (1974) es su primer trabajo de campo y tiene lugar entre 1963 y 1965 en el condado de Río Arriba. Tras esta experiencia logra un nivel de especialización que muy pocos investigadores españoles tienen por entonces. Esteva le recluta para el primer curso de la Escuela de Estudios Antropológicos, donde imparte clase tras pasar por la Universidad de Maryland como profesor (Esteva 1967; Jiménez Núñez 1967)³⁸⁷.

Una vez Alcina es transferido a la Universidad de Madrid (1967), Jiménez Núñez se presenta para ocupar su puesto en Sevilla, que obtiene en 1970. Para ello sigue el procedimiento estándar en la época: "cinco días de exámenes y ejercicios prácticos en Madrid (todos eliminatorios) ante un tribunal de cinco catedráticos presidido en [este] caso por don Luis Pericot". En esa fecha pasa a ocupar la cátedra de Alcina "Historia de América Prehispánica y Arqueología Americana", convirtiéndose también en director del Departamento de Antropología y Etnología de América, cuya dirección ya ejercía interinamente –entre 1971 y 1973 es, además, Decano en la Universidad de Sevilla (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015)–.

Jiménez Núñez sigue dos principios fundamentales en su trabajo académico: la interdisciplinariedad en equipo y proyectos de investigación conjunta con otras instituciones. Como director del departamento firma su primer acuerdo de colaboración –al que seguirán otros– con el Departamento de Antropología de la Universidad de Pennsylvania, centrados en etnohistoria y trabajo de campo en Guatemala. La financiación del Ministerio y del Museo de Antropología de Pennsylvania en Filadelfia proporciona becas, bolsas de viaje,

³⁸⁷ En Maryland es profesor del curso "Spanish Culture and Civilization" en la División europea de la Universidad de Maryland, que ofrece a los miembros de las Fuerzas Armadas de los Estados Unidos su graduación en cualquier campo. En las bases de España, lengua, historia y cultura de España son entonces materias muy solicitadas. Una experiencia anterior y posterior a su estancia en los Estados Unidos (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

seminarios en Sevilla, Filadelfia y Guatemala, así como publicaciones. El intercambio de estudiantes tiene como fruto una serie de tesis doctorales o investigaciones de campo de estudiantes americanos en Andalucía, junto con estancias de españoles en Pennsylvania. Por otro lado, su mismo departamento organiza la Primera Reunión de Antropólogos Españoles (1973) (Jiménez Núñez 1994: 75; comunicación personal, noviembre 2015), de la que hablaremos más adelante.

Los hispanos de Nuevo México: contribución a una antropología de la cultura hispana en USA (1965)

Los hispanos de Nuevo México es una monografía fundada en trabajo de campo realizado con la intención de comprender la cultura de habitantes hispanos en la zona de Nuevo México³⁸⁸; obra planteada desde una óptica claramente histórica. Entre otros, trata uno de los temas fundamentales de la antropología americanista: la influencia del colonialismo español en tierras americanas (Esteve, comunicación personal, abril 2013; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013). El trabajo tiene como fin último solucionar los problemas que surgen del conflicto cultural en un área geográfica concreta (Jiménez Núñez 1974: 11).

La monografía es la tesis que Jiménez Núñez presenta en el prestigioso Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago –en el que entonces era profesor Sol Tax, entre otros– para la obtención de un Master of Arts. A pesar de presentar su tesis en 1965, no la publica hasta 1974, por no haber podido traducirla. Con su trabajo de campo trata de “captar y analizar un momento preciso del largo proceso de contacto cultural y cambio que viven los hispanos de la región centro-norte de Nuevo México”. Una realidad cultural abarcable sólo en forma de proceso. Se centra sobre todo en “el fenómeno de cambio acelerado, pero desigual, que se advertía en una comarca como el condado de Río Arriba” (Jiménez Núñez 1974: 9).

³⁸⁸ Dicho tema será luego tratado por otros investigadores como es el caso de la tesis de José María Caller *Identidad étnica entre los hispanos rurales de Nuevo México* (1993-1994) (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013).

Jiménez comprende la objetividad en ciencias sociales de “un modo especial”. La define como “honestidad científica y [...] capacidad para aplicar con rigor el método y la teoría”. Los productos del trabajo de campo son tenidos por una “elaboración, una interpretación y, en definitiva, una distorsión de esa realidad que se ha elevado al nivel de la síntesis y la abstracción”. Siguiendo el tradicional principio kantiano –por nosotros señalado–, dichos productos no representan ya “la pura realidad, sino [...] nuestra visión de la realidad según el método de las ciencias” (Jiménez Núñez 1974: 20). Así pues, el trabajo antropológico consiste aquí en un conocimiento interpretativo relativo a hechos culturales realizado de acuerdo con un entramado de normas intersubjetivamente establecidas (método), que no puede aspirar a reflejar una realidad última.

Una de las cosas que resalta el autor es que su tesis es “estrictamente de campo” (Jiménez Núñez 1974: 10), algo muy relevante para la historia de esta ciencia en España por la innovación que supone. En ella emplea observación participante y realiza entrevistas con personas clave de la comunidad. Distribuye también encuestas y consulta bibliografía escrita, relativa a la historia de la región. En cuanto a este último punto, le sirve para obtener la necesaria “perspectiva histórica” (Jiménez Núñez 1974: 18).

En su trabajo es asesorado por Norman A. McQuown, profesor de la Universidad de Chicago, con el que tiene contacto ya desde Sevilla. Fred Eggan, antropólogo muy vinculado a la escuela estructural-funcionalista británica, es, como hemos visto, su director de tesis. Alfonso Ortiz también es alguien con quien discute ideas, siendo éste experto en el suroeste americano y compañero de estudios en Chicago. Con él comparte experiencias en su trabajo de campo, donde entrevistan a la abuela indígena de éste –descendiente de los indios pueblo–, con la que Ortiz se comunica en tewa y Jiménez en español. El American Council of Learned Societies le proporciona una beca para investigar en los EE UU, otorgable sólo a profesores universitarios europeos. Gracias a ello tiene la posibilidad de investigar en EE UU durante un periodo de dos años (Jiménez Núñez 1974: 12).

Trabaja concretamente en una comunidad hispana del norte de Nuevo México que ha vivido aislada hasta la Segunda Guerra Mundial cuando el programa nuclear de los EE UU se inicia, lo que hace que la economía y la sociedad cambien por completo. En 1943 se crea el Laboratorio Científico de Los Álamos para la fabricación de la primera bomba atómica (Jiménez Núñez 1974: 15). La ciudad de Española se convierte en foco de interés de su trabajo de campo. Se interesa por la cultura y estructura social de origen español, pues los habitantes de la zona hasta entonces son descendientes de españoles (junto con tribus indias de la región como los indios Pueblo). Jiménez estudia los prejuicios, conflictos, discriminación, que interfieren con una plena integración de los hispanos en el nuevo contexto “anglo”. No pierde de vista tampoco la población india que comparativamente tiene interés por añadir un factor racial a la discriminación que sufren las minorías (Jiménez Núñez 1974: 16).

El trabajo de campo se inicia a fines de junio de 1964 y concluye en el mes de marzo de 1965. No obstante, la zona había sido reconocida por Jiménez años antes. En su trabajo de campo visita además poblaciones vecinas para analizar comparativamente los fenómenos culturales y sociales que tienen lugar en cada sitio. Se lleva a su familia –su mujer y sus dos hijas–, lo cual juzga como una gran ventaja para realizar el trabajo de campo. Esto le otorga cierta legitimidad y credibilidad, sin ser tenido por un “invasor” anglo. Su hija mayor va a la escuela parroquial y en medio de la campaña nace su tercera hija, cuyos padrinos son hispanos de toda la vida –el matrimonio Archuleta–. Aunque dichos requisitos no se les pueden exigir a todos los antropólogos de campo, ni incluirlos entre los requisitos de una beca, a él le sirvieron para disfrutar de una experiencia de enorme provecho que le reporta además un gran placer personal. Curioso es que en su trato con los anglos éstos le toman por mexicano, al decir él que es “Spanish”, siendo este término para los anglos sinónimo de latinoamericano (Jiménez Núñez 1974: 17; comunicación personal, noviembre 2015).

Una de las piezas clave de este trabajo es el proceso de aculturación que tiene lugar como fruto del encuentro entre dos culturas: la de los hispanos –habitantes tradicionales del lugar– y la de los anglos –cuya influencia se comienza a notar principalmente a partir de los años cuarenta–. En cuanto a dicho término, Jiménez se basa, ante todo, en el concepto de aculturación

establecido por Redfield, Linton y Herskovits en 1936, que definen ésta como los fenómenos resultantes del contacto “directo y prolongado” entre dos grupos culturales; fenómenos que tienen repercusiones en una o dos de las culturas en cuestión. Llama “asimilación estructural” –concepto del sociólogo Milton M. Gordon– a la “fase final en el proceso de contacto entre dos grupos que supone la desaparición de la minoría étnica por medio de su asimiliación en la estructura social del grupo dominante” (Jiménez Núñez 1974: 22)³⁸⁹.

Las conclusiones del trabajo de campo son que el conflicto entre anglos e hispanos es palpable, aunque no se trate de un conflicto “abierto” ni “violento”. “Los hispanos dominaban por su número en los niveles bajos de la política (pueblo, municipio; condado y, en parte, en la capital). Los anglos, en la economía (bastante modesta en términos del país): los comercios, los bancos locales. Ambas partes se daban por satisfechas y había paz social” (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015). Por otra parte, tanto hispanos como indios (pueblo) mantienen su identidad sobre la base de “una tradición cultural centenaria”. Dichas diferencias se manifestaban en el sistema educativo ya que las distintas etnias atendían a escuelas distintas, excepto los hispanos e indios que compartían aulas, aunque los últimos representaban en éstas una “franca minoría”³⁹⁰.

Claudio Esteva Fabregat: trabajo de campo en Chinchero (1969-1971)

Como hemos visto, el XXXVI Congreso Internacional de Americanistas de 1964 tiene un importante impacto en el americanismo académico español. Esto afecta también al trabajo de campo.

³⁸⁹ Jiménez Núñez emplea el enfoque de Milton M. Gordon como marco de referencia de su estudio. Se trata de un sociólogo estadounidense nacido en 1918 que trata el tema de las minorías y los procesos de aculturación en EE UU (Jiménez Núñez 1974: 23).

³⁹⁰ Queremos remarcar que las experiencias de campo y estudios realizados influyen en la posterior obra literaria del etnohistoriador, que publica varias novelas fundadas en sus propios estudios. El trabajo etnográfico de Jiménez Núñez que más valor literario tiene es “Biografía de un campesino andaluz. La historia oral como etnografía” (1978), pues, como él mismo señala, en muchas instancias “la realidad supera a la ficción” (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

En 1968 gracias al interés de Alfonso de la Serna, entonces Director de Relaciones Culturales, se inician las Misiones científicas en Hispanoamérica³⁹¹, algo posible dada la boyante situación económica española –recordemos que es en 1967 cuando España acaba de pagar su deuda con Italia, contraída durante la Guerra Civil (Payne 1987: 254)–. La primera de ellas tiene lugar en Chinchero, distrito perteneciente a la Provincia de Urubamba, en el Departamento de Cusco (Perú)³⁹². Esto se realiza a través del Comité de Cooperación, Estudio y Conservación del Patrimonio Artístico y Cultural de Hispanoamérica y Filipinas (Alcina 1992: 470-471), organización creada a petición de Ballesteros (1965) gracias a su cercanía con representantes del régimen³⁹³. Dicho comité se organiza tras un trabajo de colaboración en la Misión Arqueológica Española en Egipto –rescatando monumentos de la zona de Assuan³⁹⁴–; un género de trabajo al que se pretende dar continuidad en el continente americano. En 1966 el recién creado comité delega en Ballesteros la decisión de localizar un sitio arqueológico adecuado. Para ello, viaja a Perú donde encuentra la comunidad de Chinchero (cerca de Cuzco) donde hay restos de una “ciudad residencial” construida en tiempos de Tupac Inca Yupanqui. En el otoño de 1967 se viaja de nuevo a la zona redactándose un minucioso informe, tras lo que se otorga la dirección del proyecto a Manuel Ballesteros, realizando éste, junto a sus colaboradores, trabajo de campo entre 1968 y 1975. Los resultados de dichos trabajos verían la luz en publicaciones americanas, alemanas y españolas, entre las fechas señaladas (Bravo 1994: 56).

³⁹¹ Alcina establece cierta analogía entre éstas y las misiones científicas realizadas durante el reino de Carlos IV, a principios del siglo XIX (Alcina 1987: 14). Gracias a dichas empresas realizan sus primeros trabajos de campo tanto arqueólogos y etnólogos como etnohistoriadores que luego dominan el americanismo localizado en Madrid (Sánchez Montañés e Iglesias 2002: 62).

³⁹² Dicho distrito cuenta con 135 km cuadrados, tratándose de un asentamiento en el que está a 3700-3800 metros de altitud. Chinchero obtiene reconocimiento legal en 1905 (Contreras 1985: 13, 19).

³⁹³ En años subsiguientes se realizarán nuevas expediciones en Ecuador, Guatemala, México, Jamaica y EE UU (Alcina 1988: 184). Algunas de éstas contarán con una sección en Etnología, contando con antropólogos como Isidoro Moreno o Manuel Gutiérrez.

³⁹⁴ Donde se construye la famosa presa del mismo nombre (1960-1970).

En este proyecto coordinado participan Enrique Marco (arte colonial), Alcina Franch (excavaciones)³⁹⁵ y Claudio Esteva (etnología) (Alcina 1987: 14), que estudia los ayllus³⁹⁶ de Chinchero. Dicha misión tiene un marcado carácter interdisciplinario por lo que se divide en apartados de Etnohistoria, Arqueología y Etnología (Esteva 2003: 375; comunicación personal, noviembre 2015). La sección de Etnología es dirigida por Esteva Fabregat. Dicha invitación es formalizada en 1969, cuando éste ya lleva un año impartiendo clase en la Universidad de Barcelona. Esteva realizará trabajo de campo durante tres años consecutivos (1969, 1970, 1971). Basado en este trabajo de campo publicará al menos seis artículos: 1. "Ayni, Minka y Faena en Chinchero, Cuzco". 2. "Algunas funciones y relaciones del compadrazgo y del matrimonio en Chinchero (Cuzco)". 3. "Población y mestizaje en las ciudades de Iberoamérica: Siglo XVIII". 4. "El campesinado andino como terminal estructural". 5. "Notas para una teoría del campesinado andino". 6. "Los usos de la coca en Chinchero, Cuzco (Perú)" (Cossío 1985: 309; Esteva 2003: 364-365).

Por entonces, el antropólogo catalán ya se encuentra familiarizado con la historia de Perú, habiendo realizado algún trabajo de campo entre los campesinos de Latacunga (1964), cerca de Quito. Sin embargo, gracias a su estancia en Chinchero logra profundizar algo más en la etnología de los pueblos andinos. En este proyecto, como en otros, aboga por adoptar las costumbres de la cultura que pretende analizar. A través de la plena inmersión se imbuye uno de las ideas de la cultura objeto de estudio. Todo ello debe realizarse sin alterar "la estructura cognitiva de su maniobra social cotidiana", encarnada en sus rutinas y horarios (Esteva 2003: 364-365, 369).

Uno de los principales problemas que encuentra en su trabajo es el idioma. La mayoría de las gentes de Chinchero hablan el quechua. No obstante, una minoría localizada en los ayllus más urbanos habla también el español, algo que le será de mucha utilidad. Toma, por tanto, contacto con Tomás Huamán, que

³⁹⁵ La colaboración del gobierno peruano quiere que las excavaciones tengan como objeto último crear "un sitio arqueológico dispuesto para su explotación turística". El equipo de Alcina cuenta con jóvenes colaboradores que luego pasan a ser profesores del departamento: entre ellos, Miguel Rivera, Alicia Alonso y Emma Sánchez Montañés (Alcina 1987: 14).

³⁹⁶ Tipo de comunidad andina, preeminente entre poblaciones Quechua y Aymara.

ejercherà la función traductor e informante. Partiendo de esta premisa, Esteva se dispone a crear una red de informantes en las comunidades circundantes, entre los que se encuentran personas clave con informaciones especialmente valiosas. Se percatan de que todos los ayllus, a pesar de sus diferencias identitarias, comparten unos mismos caracteres culturales (prehispánicos y coloniales), entre los que destaca la lengua quechua (Esteva 2003: 366).

El propósito del proyecto consiste en estudiar el “carácter social del Chinchero”. Además se centra en el estudio “de la medicina popular y, extensivamente, del curanderismo y la brujería”. Por otra parte, se realiza un censo de población y se analiza el sistema de propiedad y la organización económica de las diferentes comunidades que conforman Chinchero (Esteva 1971: 473).

Como ocurre entre muchos antropólogos la lengua se torna un imperioso obstáculo que impide un conocimiento pleno de la cultura que se pretende penetrar. Sin embargo, Esteva encuentra ventajas en esta fundamental limitación. Encuentra que la diferencia, ya sea lingüística, cultural o de función social –el antropólogo ejerce una función muy concreta durante su trabajo–, promueven un “incremento de la consciencia” por parte del informante, algo que estimula un diálogo muy beneficioso para la comprensión última de la cultura en cuestión. Ésta, como realidad en proceso, es el producto de tres etapas fundamentales: 1. Etapa prehispanica. 2. Colonialismo español. 3. Independiente o nacional contemporáneo. Esteva encuentra que la sociedad en Chinchero se divide entre dos polos opuestos: las comunidades tradicionales de los ayllus y las gentes más urbanas. Ambos polos se distinguen lingüísticamente, económicamente, estructuralmente y políticamente. Los ayllus representan la tradicionalidad quechua, mientras la realidad urbana encarna la tradición hispanocolonial de un Perú moderno que aspira a integrarse en la realidad “occidental” (Esteva 2003: 373). No obstante, en el interior de dichos grupos se dan diferencias de clase y posición social, estando los ayllus también abiertos a influencias exteriores. En esta dicotomía entre la cultura quechua y el peruanismo, Esteva se propone dedicar su trabajo de campo a la primera (Esteva 2003: 375).

Otra limitación a la que se ve sujeto Esteva es la temporal. Cuenta con tres meses al año –de acuerdo con el calendario universitario– para tratar de comprender una realidad que abarca en realidad doce meses. Dicha limitación es superada gracias a la colaboración de los informantes, que ofrecen datos sobre el resto del año. Por otra parte, lo que Esteva llama “representaciones crípticas” por no ser accesibles a la mirada del antropólogo (declaraciones veladas, encuentros sexuales), son también inferidas a través del trato con informantes –siendo éstos de distinto género, ocupando distintas posiciones sociales– y con la aportación de cuestionarios; éstos sirven también para corroborar o desmentir conclusiones alcanzadas por el equipo de etnólogos (Esteva 2003: 377-379). Añadimos a estas dificultades la propia condición del antropólogo, cuyo estatus, rol y procedencia, constituyen un serio obstáculo a la hora de penetrar “la intimidad nativa”, sobre todo si éste no está “previamente solidarizado” con el colectivo que pretende estudiar (Esteva 2003: 384). Todo da cuenta de las dificultades que entraña el trabajo de campo y el valor aproximativo del conocimiento etnográfico.

ANTROPOLOGÍA AMERICANISTA EN LA UNIVERSIDAD DE MADRID: EL SURGIMIENTO DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y LOS TRABAJOS DE MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ

Como hemos visto, el Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Madrid es un centro a partir del cual se articulan las más importantes manifestaciones del pensamiento antropológico –un departamento, por otra parte, cuya producción en tesis tiene siempre un marcado carácter empírico basado en trabajo de campo (Adánez, comunicación personal, junio 2013; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013)–. Es por ello que vamos a prestar especial atención a los trabajos que emanan de dicho departamento, analizando las investigaciones de Manuel Gutiérrez en antropología de campo. Resulta interesante también dar muestra de los primeros “cismas” que tienen lugar en el seno de la antropología española, como ocurre en el caso del surgimiento del Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid, fundado por Carmelo Lisón Tolosana.

Los años setenta –época que ocupa la mayor parte de este apartado–, por otra parte, son una década en la que el departamento halla su “época dorada”. Las actividades son articuladas junto con los respectivos departamentos de Barcelona (Esteve Fabregat) y Sevilla (Jiménez Núñez). Curiosamente, es de acuerdo con el modelo anterior al advenimiento de la democracia que la antropología de campo interdisciplinar se encuentra más boyante, pues existe la figura del poderoso catedrático que logra articular el trabajo de los diversos investigadores en torno a un interés. Una vez se jubila Alcina –de modo inesperado y forzoso– en 1987, la democratización del departamento lleva a que cada miembro del mismo trabaje individualmente, en detrimento de la producción colectiva e interdisciplinar que había caracterizado al Departamento de Antropología y Etnología de América.

Primera y Segunda Reunión de Antropólogos Españoles (1973, 1974): consolidación y ruptura en el seno de la nueva antropología

Un momento especialmente significativo en la historia de la antropología en España es la primera reunión conjunta de antropólogos profesionales españoles que tiene lugar en Sevilla en 1973. Entre esta primera reunión y el *I Congreso de Antropólogos Españoles* –primero y último– una serie de tensiones entre dos escuelas antropológicas desencadena una ruptura dentro de la propia antropología española. Se trata de una tensión entre el modelo holístico de la antropología cultural (norteamericano) y el modelo de la antropología social (británico) (Prat 1992: 12-13).

Como hemos visto, la *Primera Reunión de Antropólogos Españoles* (1973) es organizada en Sevilla bajo la dirección de Alfredo Jiménez Núñez, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Sevilla y director del Departamento de Antropología y Etnología de América. Es presidido por Luis Pericot, siendo Manuel Ballesteros vicepresidente del mismo; aunque participan muchos de los entonces jóvenes antropólogos (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015). Dicha reunión se ajusta al modelo holístico que impera por entonces en la universidad española. Se divide en ponencias: *Arqueología* (coordinada por Alcina), *Etnohistoria* (A. Jiménez) *Antropología Social y Etnología* (Carmelo Lisón), *Antropología Biológica* (José Pons) y *Antropología*

Aplicada (Esteva). Por entonces ya existen departamentos de Antropología, Etnología, Antropología Cultural y Antropología Social repartidos entre Madrid, Sevilla y Barcelona, todos los cuales se involucran en dicha cita. Aquí se establecen dieciocho acuerdos que, como conclusiones alcanzadas tras la reunión, deben implantarse para consolidar la antropología en España (Contreras, comunicación personal, mayo 2015; Prat 1992: 63-64). También realizan una excursión a Grazalema en dos autobuses que les permite conocer la comunidad estudiada por Pitt-Rivers en una “investigación pionera en España” (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

Sin embargo, la reunión pone de manifiesto una serie de tensiones entre distintas personas y enfoques que llevan a un cisma entre antropólogos. El modo en que se organiza el congreso es interpretado por Lisón y algunos de sus colaboradores como ofensivo, pues, durante el evento no se le da legítimo protagonismo. De algún modo, las otras figuras que dominan el evento, tal como Alcina Franch, Jiménez Núñez y Claudio Esteva, ocupando todos ellos puestos de primer rango en sus respectivos departamentos –cosa que no ocurre por entonces en el caso de Lisón que depende todavía de Ballesteros y Alcina– parecen dar de lado a Lisón, lo cual tiene unas consecuencias reales³⁹⁷. Dadas las diferencias intelectuales, en formación y a nivel personal, este hecho tiene como resultado la creación del Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense (1974) (Díaz Maderuelo, comunicación personal, febrero 2015), lo que lleva, a su vez, a una mayor especialización en el campo de la antropología.

Tras el éxito de la primera convocatoria se organiza una nueva para 1974 en Segovia, esta vez a cargo del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad Complutense. Domina aquí también una visión integradora. No obstante, Carmelo Lisón no participa, y organiza, pocos días antes, un simposio antropológico en Puertomarín (Lugo). Aquí Lisón establece una serie de restricciones para hacer referencia a lo que “verdaderamente es” antropología. De acuerdo con su formación en la escuela británica establece que

³⁹⁷ El rechazo de Lisón por parte de los organizadores parece expresarse en actos sutiles, pero reales a juicio de algunos de los presentes (Díaz Maderuelo, comunicación personal, febrero 2015).

para ser antropólogo uno debe llevar a cabo trabajo de campo prolongado (al menos un año), trabajar sobre problemas concretos, tener sólida formación como investigador, etc. Además rechaza la visión holística defendida por los americanistas, rehusando apoyos de otras disciplinas que tenían “intereses corporativistas”, algo que hace publico en las actas de una segunda reunión que celebra en el Valle de los Caídos –el evento tiene lugar en 1975 y las actas se publican en 1976 (Díaz Maderuelo, comunicación personal, febrero 2015; Prat 1992: 67)³⁹⁸—. Miguel Rivera Dorado, que actúa como secretario de la *Segunda Reunión de Antropólogos* (1974), rechaza tal enfoque y defiende la visión interdisciplinaria de la antropología en los prólogos de las actas del referido evento. La antropología debe, según él, ser el fruto de variadas perspectivas, encarnadas éstas en las varias “ramas de la Antropología” (Prat 1992: 67; Ronzón 1991: 78-81).

La división definitiva se manifiesta en el *I Congreso Español de Antropología* (1977) celebrado en Barcelona y organizado por el departamento de Esteva Fabregat. Se trata de la última reunión de corte unitario y holístico realizada en España en antropología. Los siguientes congresos son de tipo especializado siendo “convocados exclusivamente por y para antropólogos culturales y sociales” (Prat 1992: 68). Se consume así el cisma entre antropología cultural (interdisciplinaria y vinculada al americanismo) y antropología social (más concreta e interesada en realidades sociales “contemporáneas”).

Lisón se convierte en el primer catedrático numerario de Antropología Social en España, dirigiendo el departamento del mismo nombre en la Universidad Complutense de Madrid, al que va adhiriendo un núcleo de colaboradores entre los que se encuentran antiguos estudiantes y miembros del Departamento de Antropología y Etnología de América. Lisón, tras haberse esforzado en consolidar su posición en el Departamento de Antropología y Etnología de América se distancia del dominio americanista (Lisón 2012: 30), lo que supone una importante pérdida para la disciplina (Gutiérrez Estévez,

³⁹⁸ Como muestra de la visión tan restringida que de la antropología tiene Lisón está el hecho de que en su simposio sólo participan cinco antropólogos españoles y tres norteamericanos (Prat 1992: 66).

comunicación personal, octubre 2013). La dificultad para integrarse plenamente en el departamento americanista se funda en la mala relación que mantiene con Ballesteros, dándose un antagonismo que surge primero del lado del historiador (Díaz Maderuelo, comunicación personal, febrero 2015; Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013). Lisón logra crear su propio departamento con el apoyo del sociólogo y político Luis González Seara, que pertenece al círculo de Salustiano del Campo, eminente sociólogo que apoya a Lisón desde su vuelta a España, consumando así la división preconizada por Lévi-Strauss, que exige la segregación entre Antropología Cultural y Antropología Social como dos ramas diferenciadas (Díaz Maderuelo, comunicación personal, febrero 2015; Pino, comunicación personal, mayo 2013)³⁹⁹.

Manuel Gutiérrez Estévez: formación en la Escuela de Estudios Antropológicos y profesionalización (1965-1970)

A partir de los años setenta el trabajo de campo en América comienza a ser algo más común. Entre otros antropólogos españoles, realiza trabajo de campo en América (Amazonía peruana) Fermín del Pino (1971, 1974, 1975), sobre “migraciones altiplánicas” –donde colabora con Pilar Romero de Tejada (Pino 2005: 390; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015)⁴⁰⁰. También Isidoro Moreno, Pilar Sanchiz, Rafael Díaz⁴⁰¹, Carlos Caravantes, Carlos Giménez Romero, María Jesús Buxó i Rey trabajan en América. No obstante, y teniendo en cuenta la limitación de páginas a las que debe ajustarse esta tesis, consideramos que debemos prestar especial atención a Manuel Gutiérrez –junto con otros– como representante paradigmático de la antropología de campo en América durante estos años.

³⁹⁹ Hasta entonces había estado impartiendo “Antropología Social” como asignatura optativa en el Departamento de Antropología y Etnología de América (Díaz Maderuelo, comunicación personal, febrero 2015).

⁴⁰⁰ Fermín del Pino también contribuye decisivamente a la hora de crear un puente entre la historia y la antropología con su estudio de los cronistas desde una perspectiva antropológica (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013; Romero de Tejada, comunicación personal, abril 2015).

⁴⁰¹ Díaz Maderuelo publica conocidas obras sobre los indígenas brasileños. Empieza sus trabajos de campo en la región a partir de 1978 y es financiado gracias a gestiones realizadas a través del Departamento de Antropología y Etnología de América.

Manuel Gutiérrez es uno de los antropólogos americanistas más importantes de España. Nace en 1943 en Madrid, hijo de un economista políticamente vinculado al falangismo. En sus años de juventud destaca como estudiante, optando por estudiar Ciencias Políticas en Madrid, siendo su primera vocación pasar a formar parte de la escuela diplomática⁴⁰². Sin embargo, por razones de carácter ideológico, abandona tal propósito. En la Facultad de Ciencias Políticas estudia la especialidad en Estudios Hispanoamericanos, satisfaciendo así un interés que había cultivado desde su juventud (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013).

Al acabar su carrera, muy cargada de sociología y “juicios de valor”, Gutiérrez se decide a estudiar antropología en la escuela de Esteva, de la que tiene noticia a través de un cartel publicitario. Para entrar en la escuela, éste último le realiza una entrevista de selección, preguntándole cuáles habían sido sus lecturas hasta entonces, contestando Manuel Gutiérrez que sobre antropología sólo había leído la obra de Ralph Linton (1893-1953), *Estudio del hombre* (1936). Dicho texto tiene una fuerte carga teórica de corte sociológico, y es accesible al público español gracias al Fondo de Cultura Económica.

Esta nueva experiencia, y en particular el entrar en contacto con la etnografía, es un gran descubrimiento para Gutiérrez, sobre todo en el sentido de que la antropología carece de juicios de valor (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013), algo que cae fuera de la esfera ideológica del régimen político que por entonces impera en España. En dicha institución es el alumno más brillante (Esteva 2011: 26), obteniendo siete matrículas de honor, ocho sobresalientes y tres notables –una de sus peores notas corresponde a “Lingüística estructural” (Gutiérrez Estévez 1966), temática que más adelante será especial objeto de su interés—. También realiza sus primeras prácticas de campo (individualmente) en la población madrileña de El Berrueco.

Desde sus primeros estudios en antropología se percibe en él una disposición hacia el estructuralismo. Tanto su trabajo de campo como algunos

⁴⁰² Gutiérrez alaba la carrera de Ciencias Políticas por ser holística e integrar elementos de Filosofía, Sociología, Economía, etc (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013).

de sus exámenes así lo corroboran. De hecho, analizando algunos de sus trabajos de esta época, Manuel Gutiérrez da la impresión de ser estructuralista incluso antes de haber leído a Lévi-Strauss⁴⁰³. Lo indudable es que Manuel Gutiérrez tiene una sólida formación teórica que bebe de distintas fuentes, entre ellas la filosofía y la semiótica –posteriormente–, algo perceptible en los diversos artículos que publica a lo largo de su carrera (Gutiérrez Estévez 1982; 1998a; 1998b; 2001).

Manuel Gutiérrez, durante su época como estudiante de la escuela, imparte clase de “Introducción a la Antropología” en la Facultad de Ciencias Políticas donde es profesor ayudante del orteguiano Paulino Garagorri (1916-2007) que imparte, a su vez, “Fundamentos de Filosofía” en la misma facultad⁴⁰⁴. A través de Garagorri –al que Gutiérrez expresa su interés por la antropología–, el joven licenciado entra en contacto con el reconocido antropólogo Julio Caro Baroja. Para sus clases en la facultad Gutiérrez emplea principalmente el libro de George Peter Murdock (1897-1985) *Nuestros contemporáneos primitivos* –publicado por FCE en 1945–. Dicho texto lo emplea como introducción a la antropología y para poner de relieve conceptos como el etnocentrismo, idea que resulta chocante a los estudiantes en esta fase final del franquismo, tan imbuido de ideas absolutas. La función esencial de su clase consiste en dar muestra de variedades culturales con la intención de “suspender” los juicios de valor de los estudiantes⁴⁰⁵. Como hemos visto, el valor empírico de la etnografía tiene una especial relevancia para Manuel Gutiérrez pues sirve, como dice, para hacer

⁴⁰³ En su examen de “Introducción a la Antropología Social”, impartida por Carmelo Lisón, desarrolla un plan esquemático de gran rigor lógico, haciendo referencia a “juicios analógicos sintetizados”, distinguiendo a su vez entre campos relacionales: dimensión jurídica, temporal, afectiva. Habla también de sistema económico, social, laboral, religioso, como categorías relacionadas entre sí (Gutiérrez Estévez 1965).

⁴⁰⁴ También desde 1968 trabaja como funcionario en el INEM en un gabinete de sociología hasta 1982, algo que compagina con su trabajo como profesor y antropólogo (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013).

⁴⁰⁵ Aquí vemos la función política que tiene la antropología por su don para la “desmixtificación”. Su labor es en gran medida deconstructiva en el sentido de que mina ideologías imperantes a través de la pura decontextualización. De hecho, Gutiérrez Estévez al inicio de su carrera publica un artículo en *Investigación social para la acción* (1972) en el que aboga por unas ciencias sociales que contribuyan al cambio frente a resistencias y prejuicios que, en algunos casos, se basan en actitudes etnocéntricas (Gutiérrez Estévez 1972: 16).

frente a la “intoxicación ideológica” del régimen (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013).

Esteva le propone realizar un trabajo sobre Etnología de España para Espasa-Calpe que debía pasar a formar parte de la enciclopedia Espasa, trabajo que, dada su inexperiencia, se ve incapacitado para terminar. No obstante, Esteva le ofrece impartir veinte horas de “Etnología de España” en la Escuela de Estudios Antropológicos durante el curso 1966-1967. Por otra parte, habiendo sido creado el Departamento de Antropología y Etnología de América en 1967, el joven antropólogo encuentra un contexto en el que desarrollar su labor pedagógica en la universidad. Aquí imparte también “Etnología de España” donde trata de enfatizar el valor de la cultura rural y tradicional española como objeto de análisis científico: como “algo digno de ser pensado” (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013).

Podemos definir a Manuel Gutiérrez Estévez como un “afrancesado”. La publicación de *El pensamiento salvaje* (1962), obra de Levi-Strauss publicada por el FCE en 1964, constituye una revolución en el pensamiento antropológico –con especial peso en el ámbito americanista–, teniendo gran impacto en la carrera de Manuel Gutiérrez por ofrecer una metodología que trasciende los “modelos del siglo XIX, todavía imperantes”⁴⁰⁶. En ese sentido, dicha obra sirve para trascender planteamientos marxistas que tienen por entonces gran importancia entre los estudiantes⁴⁰⁷. Lo más revolucionario a su juicio es el hecho de que ahora pueda comprenderse la realidad del hombre sin tener en cuenta la interpretación que éste como sujeto hace de su propia realidad, sino que a través de una serie de herramientas conceptuales se analiza la estructura como fuente de los hechos sociales y antropológicos (Gutiérrez Estévez,

⁴⁰⁶ Posteriormente, de 1973 a 1977, la obra del pensador francés es objeto de algunos libros y tesis doctorales, junto a un número mayor de artículos (Prat 1992: 70).

⁴⁰⁷ Cuenta Manuel Gutiérrez cómo al ser preguntado durante un seminario en el departamento una cuestión desde el plano marxista John Murrah éste contesta: “no trato filosofías del XIX”, algo que choca enormemente a los estudiantes (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013). Esta anécdota da muestra del desfase existente entre la antropología española y otras tendencias extranjeras. Todavía a día de hoy la presencia de Marx en las tesis y artículos americanistas está muy presente. Difícil será encontrar a día de hoy un artículo sobre antropología o historia de la disciplina que no trate de desenmascarar “intereses ocultos” en el entramado de una determinada realidad social. No existe, además, fenómeno social dado, sino que todo hecho de este tipo es interpretado como “construcción”

comunicación personal, octubre 2013). Se trata de una teoría vinculada a la llamada “muerte del sujeto” que ignora, como irrelevante, la consciencia del propio “objeto de estudio” prestando atención a aspectos estructurales; una idea que en esencia encontramos anteriormente en Hegel, Marx, Durkheim, y otros, como hemos visto. El estructuralismo de Strauss pretende hallar en el mito las estructuras cognitivas del ser humano (Conrad y Demarest 1988: 208), lo que permitiría trascender el subjetivismo y particularismo que imperan en la disciplina desde la caída del evolucionismo cultural. Una teoría la de Lévi-Strauss que toma muchos de sus elementos del funcionalismo francés tradicional (Pino 1972: 307, 309).

En 1970 Gutiérrez Estévez es invitado por Ángel Palerm a dar un curso de “Etnología de España” en México. Gracias a tal experiencia el antropólogo madrileño adopta cierta inclinación hacia tesis neo-evolucionistas, aunque por esta época ya está imbuido de ideas propias del estructuralismo francés –curiosamente Palerm rechaza frontalmente las ideas de Lévi-Strauss (Pino 1972: 323)–. En estos años siente una especial simpatía por las ideas de Julian H. Steward y Ángel Palerm. Esta vertiente evolucionista se refleja en su interés por los planteamientos del evolucionista Leslie A. White (1900-1975), que fundamenta la superestructura de toda cultura en su propia estructura tecnológica; tal idea atrae al antropólogo madrileño, aunque este considere que la llamada superestructura es mucho más independiente de lo que se suele suponer⁴⁰⁸. El mito, por ejemplo, no sería tanto un reflejo de la realidad material de una sociedad, sino una búsqueda de sentido, aunque más secundariamente pueda desempeñar distintas funciones como la legitimación de costumbres arraigadas (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, mayo 2015).

Al igual que Esteva, considera que la influencia colonial es enorme en las sociedades indígenas por lo que hay una ruptura cultural radical con la realidad prehispánica. Es así que el elemento histórico cobra una esencial importancia

⁴⁰⁸ El propio Lévi-Strauss considera que la “infraestructura” de toda forma de representación (mito, ideología) no son tanto las condiciones históricas concretas, sino la propia condición humana, cuya estructura cognitiva trasciende las diferencias culturales (Larrain 1979: 144-145); una falta de interés por la historia que vincula al estructuralismo con la escuela estructural-funcional.

para comprender la realidad del actual indígena. Es por ello que los estudios comparativos entre etnografía de España y América –como los coordinados por Alcina en Sevilla– son fundamentales y ofrecen una especial ventaja al antropólogo español frente al especialista extranjero, más allá de la existencia de archivos en suelo español que siempre pueden ser consultados por antropólogos e historiadores de otros países (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013).

Más tarde pasa a abandonar el estructuralismo para interesarse por la semiótica. Algirdas Julien Greimas (1917-1992) se convierte en nueva fuente de inspiración. Es la crítica post-estructuralista la que le hace despegarse totalmente del enfoque de Lévi-Strauss. A principios de los años noventa trabaja bajo la supervisión de Gary Gossen junto con especialistas americanos en su artículo "Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad" (1993), en el que trata sobre unas poblaciones indígenas de Chiapas. Al proponerse emplear la metodología estructuralista, sus colegas americanos le invitan a dejar dichas elaboraciones para expresar una interpretación más directa. Dicho consejo hace que se cuestione el andamiaje metodológico con el que se había comprometido –en mayor o menor medida–. Se trata de un momento clave para abandonar el estructuralismo straussiano. Años después, al tener que escribir un artículo en homenaje a Strauss y releer parte de las *Mitológicas* del autor francés, le llegan a entrar “ataques de risa” (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013).

Manuel Gutiérrez Estévez: trabajo de campo en América (1974-1990)

Manuel Gutiérrez se integra plenamente en la nueva antropología fundamentada en la idea del discurso. Como extensión del relativismo previamente analizado que encuentra su hito fundamental en Kant, el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX proclama la subjetividad de toda interpretación de la realidad –entendida como discurso–, una interpretación que, como el nombrar, conforma el mismo objeto de estudio. Como él mismo señala, el mundo “ha dejado de ser un conjunto finito de objetos para pasar a ser un repertorio ilimitado de discursos”, la verdad siendo ahora el “simple resultado del ejercicio del poder”. Es necesario tener ahora en cuenta cómo “cada estrategia textual, cada mundo

de representación, va a producir un objeto diferente” (Gutiérrez Estévez 1998a: 206). Podemos afirmar que durante la década de los setenta se va imponiendo en antropología un planteamiento que bien podríamos calificar como posmoderno y que, sin embargo, y a nuestro juicio, no rompe con el planteamiento relativista anterior.

Como primer trabajo de campo, Gutiérrez Estévez trabaja en Ingapirca (1974 y 1975), provincia del Cañar, Ecuador. Se trata de una extensión de la misión de Esmeraldas en Ecuador –centrada en el Castillo de Ingapirca–, financiada por el Banco Central de Ecuador y que depende de un proyecto interdisciplinar similar al de Chinchero. Entre sus miembros se encuentran Miguel Rivera Dorado, Antonio Fresco, Lorenzo E. López y Sebastián, Chantal Caillavet y Manuel Gutiérrez (Alcina 1978: 127). Los medios son pocos para la sección etnológica y Gutiérrez se ve obligado a pagarse el viaje. Aun así, es importante señalar que, con la marcha de Esteva a Barcelona, es Alcina el que pasa a ser el apoyo fundamental de Gutiérrez en el departamento, siendo la persona que en la década de los setenta tiene un peso decisivo a la hora de organizar investigaciones de campo en América. Dicho trabajo lo aprovecha para llevar a cabo una total inmersión en los pueblos que estudia; en este caso un colectivo de campesinos mestizos, muchos de los cuales –los varones principalmente– saben castellano (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, octubre 2013; Sánchez Montañés, comunicación personal, mayo 2015).

En Ingapirca comienza por entrevistar a los nativos contratados para realizar las obras en el campo de la excavación arqueológica (Gutiérrez Estévez 2003: 28). Aquí se percata de que a pesar de las intenciones del investigador de campo es la gente la que “impone” al antropólogo el que va a ser su trabajo de investigación; por lo que las abstracciones e hipótesis iniciales se ven sometidas a las condiciones reales. Gutiérrez Estévez va a la región con la intención de recoger una “historia oral de los estereotipos sobre los españoles”. Como antropólogo pregunta sobre el pasado y los campesinos le remiten a “apariciones” en el presente. Esto le pone en contacto con una interpretación diferente del tiempo. A su juicio, preguntar sobre el pasado es “concitar fantasmas” (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, mayo 2015), pues los

“‘antepasados’ nacen, como las versiones de la propia historia colectiva, de las necesidades del presente” (Gutiérrez Estévez 1992: 417).

Otra de las cosas que llaman su atención es cómo la construcción de mitos surge a partir de rumores o “percepciones muy livianas”. Este es un tipo de chismorreio que tiene consecuencias: se da en Ingapirca el caso de una mujer asesinada a palos por ser bruja (tras su muerte se dice que un perro negro lame la sangre que de ella emana). En este sentido su trabajo de campo tiene alguna vinculación con su tesis doctoral, que trata sobre leyendas y romances: *El incesto en el romancero popular hispánico, un ensayo de análisis estructural* (1981). Dicha idea es corroborada por él treinta años después al leer al historiador belga Marcel Detienne, que afirma algo similar respecto al surgimiento de los mitos en Grecia (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, mayo 2015). No debemos olvidar el proceso posterior de transferir la “performance desorganizada” del mito oral –que Manuel Gutiérrez interpreta como “juegos de lenguaje” en sentido Wittgensteiniano⁴⁰⁹– a través de la entrevista personal (filtro) al campo de la escritura. Proceso que transforma el mito en “narración”, articulando así el testimonio oral (Gutiérrez Estévez 2003: 27).

Durante su trabajo de campo en Ingapirca se ve influido por la obra del limeño Alejandro Ortiz, que aplica los principios estructuralistas para comprender la realidad de las comunidades andinas, con una especial fijación en los mitos. También la obra de Greimas tiene importancia como hemos visto antes. Éste centra su interés en cómo el relato construye la significación, algo que logra a través de un análisis minucioso del mismo (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, mayo 2015).

Manuel Gutiérrez trabaja también en Guatemala a partir de 1977, en un trabajo de campo en tres temporadas como parte de un proyecto multidisciplinar organizado entre los departamentos de Madrid, Barcelona y Sevilla, que resulta

⁴⁰⁹ Wittgenstein afirma que debemos “considerar que el juego de lenguaje es, por decirlo así, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es racional (o irracional). Está ahí, como nuestra vida” (citado en Gutiérrez Estévez 2003: 34); idea que, como su fundamento, se articula adecuadamente con el concepto de *narración* en el campo de la filosofía posmoderna, en especial en la obra de Jean-François Lyotard (1924-1998).

frustrante y traumático para el antropólogo. Aquí se centra en estudiar cofradías, sincretismo y cambio, elementos que quedan reflejados en la construcción de panteones complejos donde se encuentran componentes propios de diferentes tradiciones. Sin embargo, el proyecto se ve impedido por la situación social que vive el país. Se trata de una zona en conflicto donde existen tensiones raciales y políticas. Finalmente, todo el proyecto acaba por venirse abajo con el asalto a la embajada de España el 31 de enero de 1980, donde mueren 37 personas, entre ellas muchos españoles, alguno de los cuales era amigo del propio Manuel Gutiérrez. Éste sale semanas antes de que tenga lugar la famosa matanza (8 o 9 de enero). Se trata de una experiencia “sinistra” y terrible cuyos efectos traumáticos le afectan a la hora de no publicar nada con respecto a dichas investigaciones (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, mayo 2015). El proyecto lógicamente termina, dada la ruptura de las relaciones diplomáticas (Jiménez Núñez, comunicación personal, noviembre 2015).

En 1981 Manuel Gutiérrez, junto a su mujer, realiza un viaje de exploración con Alcina Franch y Miguel Rivera a lo largo de la costa de Campeche, en el sureste de México, y al oeste de la Península del Yucatán. Se trata de un área en la que las poblaciones humanas más tempranas (mayas) se remontan al Preclásico Medio (550 a. C). Establecen un proyecto interdisciplinar en el que Manuel Gutiérrez se ocupa de la sección etnológica, en un trabajo al que se dedica hasta los años noventa. La localización se encuentra al sur de Campeche, en plena costa, siendo “objeto de estudio” tanto “milperos” –aquellos que cultivan la milpa: agroecosistema mesoamericano basado en el cultivo del maíz, frijol y calabaza– como pescadores. Ambos sectores se encuentran polarizados por tensiones que reflejan el distinto nivel de modernización representado por cada uno de ellos, siendo los pescadores un colectivo más integrado en los modos de producción occidentales, con las consecuencias culturales que de ello se derivan. Aunque Manuel Gutiérrez se interesa por ambos grupos, trabaja más a fondo entre milperos, entre otras razones, por su menor nivel de desarrollo tecnológico (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, mayo 2015).

Lo primero que llama su atención es la actitud abierta de las poblaciones indígenas yucatecas. Aunque como él afirma “uno no sabe lo que trabaja hasta

que se pone a escribir”, el producto de sus trabajos en esta zona se centra analizar la “sustancia ética” de estos pueblos. En este contexto analiza distintos aspectos en relación con estas gentes, como sus relatos fantásticos y géneros literarios,⁴¹⁰ la visión que tienen de su cuerpo, su forma de ser, su relación con el mar, alimentación. Trata de encajar varios de sus estudios en una trama articulada: si cada uno de sus estudios tiene una independencia plena, también forman parte de un todo (Gutiérrez Estévez 1982; 1998b; 2015).

Si en el caso de Europa la sustancia ética es interior, en el caso de yucatecos ésta se encuentra en el exterior (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, mayo 2015). Podemos hablar entonces de esta cultura como compuesta de una moral de tipo extravertido. En ese sentido, el mundo interior, tan importante en la tradición europea, tiene aquí poco peso. Entre estos indígenas lo formal, la gestualidad, la limpieza, lo ritual tienen una relevancia capital. En palabras de Manuel Gutiérrez, entre estos yucatecos “el alma es el espejo de la cara”. En dicha cultura se hace palpable la vieja dicotomía entre cuerpo y alma de la que hablan Lévi-Strauss y Viveiros de Castro. Como señalan éstos, durante la conquista los españoles cuestionan que el nativo americano tenga alma, mientras los indios se preguntan si los invasores tienen cuerpo. Se da una aparente inversión de valores entre ambas áreas culturales: si en la cultura cristiana es el alma el foco de interés y base del sistema cultural, en el caso de los mayas es al revés. Dicha distinción destaca todavía entre las investigaciones de Gutiérrez Estévez (comunicación personal, mayo 2015).

Los “mayas yucatecos” aquí analizados –así son conocidos generalmente en la literatura etnológica– “cuidan ante todo la compostura”, vetando toda manifestación de la “hibris”, integrándose en una concepción “cíclica” del tiempo. Como afirma, “gran parte de la población rural que, en la actualidad, vive en la península de Yucatán utiliza, de manera indiferenciada, dos tradiciones

⁴¹⁰ El elemento narrativo ocupa un lugar principal en lo que a sus estudios de campo en el Yucatán se refiere (Gutiérrez Estévez 1982; 1988). Ello se vincula a su interés por el estudio del mito y el lenguaje como formas de representación que se manifiestan en la acción colectiva, en la “vida social” (Gutiérrez Estévez 2001: 362; 2003: 31). Como afirma Ernst Cassirer –siendo Robertson Smith (1846-1894) uno de sus precedentes (Robertson 1914) –: el “[m]ito no es un sistema de creencias dogmáticas. Se compone más bien de un conjunto de acciones que de meras imágenes y representaciones”. En este sentido, se acepta que el acto ritual precede al dogma (Cassirer 1966: 79).

culturales muy distintas, la de los mayas de la época posclásica y la española del período colonial”, tradiciones que quedan “amalgamadas” en un único sistema cultural que “proporciona significado a la vida personal y colectiva” de la comunidad y que quedan reflejadas en el bilingüismo (maya y castellano) que impera entre la mayor parte de la población. Siguiendo los parámetros levi-straussianos entre culturas de “historia fría” e “historia caliente”⁴¹¹, Gutiérrez afirma que los mayeros deberían ser ubicados en un marco de “historia templada”. Es “mediante la representación imaginaria que construyen de ‘sus antepasados’ como los «mayeros» controlan la ‘temperatura’ de su historia” (Gutiérrez Estévez 1992: 419-420, 441; comunicación personal, mayo 2015).

A nivel personal Manuel Gutiérrez tiene especial simpatía por estas conductas enfocadas en lo formal. Dicho código de conducta lo contrasta con los comportamientos dominantes en nuestra propia sociedad, donde espontaneidad y honestidad prevalecen. Sin embargo, los yucatecos estudiados no dejan de perder el control en situaciones y contextos concretos. Durante sus borracheras pierden el control de su retórica formal. En tales ocasiones piden disculpas ante todo por su forma defectuosa de hablar. Ello da a entender la importancia del habla en el plano moral. Entre estos pueblos la infracción no implica un sentido de culpa tal y como lo experimentamos nosotros, sino que se “somatiza” dando automáticamente pie a un padecimiento físico que refleja la transgresión moral. De tal modo, toda aflicción es consecuencia de una infracción moral –como así lo estipula el chamán– aunque sea activada de modo automático. Gutiérrez Estévez estudia lo que viene a definir como una “física de la moralidad” (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, mayo 2015).

En este trabajo, como en otros, Manuel Gutiérrez no cuenta con un tema de trabajo específico. Sin realizar preguntas que orienten la conversación en una determinada dirección, habla con la gente de lo que surja; no hace preguntas, conversa. La antropología para él debe ser ante todo lúdica. Durante su carrera jamás se siente “constreñido [metodológicamente] por nada”. En su trabajo de campo lleva consigo música de Mozart, la Biblia –como “madre de todos los

⁴¹¹ Culturas de “historia fría” serían aquellas que permanecen estacionarias, sin devenir en ellas grandes cambios históricos internos. “Historia caliente”, lógicamente, reflejaría el fenómeno contrario.

libros”– y poesía; cosas que le permitan recordar su identidad. Para él, en el trabajo de campo existen dos momentos de asimilación por parte del antropólogo en su nueva situación: 1. El contenido de los sueños cambian. 2. La compañía del otro se va haciendo más necesaria día a día –una inmersión que en el caso de su experiencia en Guatemala no tiene lugar–. No debemos olvidar que el nivel de implicación emocional del antropólogo durante su trabajo de campo es muy alto, desarrollándose relaciones de profunda amistad y emotividad. De hecho, el antropólogo madrileño califica su experiencia con los yucatecos como de “camino iniciático” a nivel personal, como aprendizaje de lo “que ha de ser un ser humano”. Descubre cómo tales gentes “tienen algo que enseñar” en cuanto al “arte de vivir” (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, mayo 2015).

Este proyecto será la última de las misiones antropológicas que se inician con la de Chinchero en 1968. Con la jubilación forzosa de Alcina –con la introducción de la L.O.U en 1983–, este formato de investigación multidisciplinar es abolido, quedando atrás una de las más fértiles épocas en cuanto a antropología de campo articulada se refiere. Por su parte, Manuel Gutiérrez seguirá trabajando en América y también en España, donde ya había establecido un seminario antropológico que se celebra en el Museo Nacional de Antropología, en el que participan asiduamente de 15 a 20 personas, entre colaboradores, estudiantes y licenciados; además de dirigir gran cantidad de tesis doctorales americanistas (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, mayo 2015).

AMERICANISMO ANTROPOLÓGICO EN LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Por ahora hemos hablado de los departamentos de antropología cultural vinculados a las universidades de Madrid como de Sevilla; sin embargo, todavía queda por analizar el caso de Barcelona, tercer importante foco de interés. Se trata de un departamento en el que Claudio Esteva toma la voz cantante y que, como hemos visto, colabora durante los setenta en proyectos interdisciplinares coordinados junto con los departamentos de Madrid Sevilla. En estos proyectos Barcelona se ocupa principalmente del campo de la etnología, por lo que tiene un especial interés para nuestra investigación. En cuanto al departamento,

prestaremos especial atención al trabajo realizado tanto por Claudio Esteva –director del departamento– como por Jesús Contreras Hernández, un prominente representante de la etnología catalana.

Claudio Esteva: catedrático de Antropología Cultural en Barcelona

La Escuela de Estudios Antropológicos de Madrid cierra sus puertas tras la salida de Esteva de Madrid. Ello se debe a que éste obtiene en febrero de 1968 la Agregaduría de Etnología de la Universidad de Barcelona⁴¹². Se trata de una posición administrativa vitalicia, mientras que su posición en Madrid era “insegura y dependía de decisiones institucionales ajenas”. Dadas las circunstancias, Esteva decide elegir la posición vitalicia. Completa en Madrid la realización de aquellos cursos que todavía le quedan por completar, hasta el término de los compromisos académicos en septiembre de 1968. Durante el curso 1968-1969 comienza a desempeñar sus funciones como profesor agregado de “Etnología” en Barcelona, donde pasa a formar parte del Departamento de Prehistoria e Historia Antigua (Esteva, comunicación personal, noviembre 2015). Para conseguir dicha posición, que en un principio era considerada para August Panyella (Esteva 2011: 18), necesita el apoyo activo de Luis Pericot (Pino, comunicación personal, mayo 2015), cuya influencia en Barcelona como director de la sección de Prehistoria del departamento (Esteva 1982: 16) es determinante. Bosch Gimpera desde México toma el nombramiento de Esteva como un triunfo de su propia escuela en el seno de la España franquista (Bosch 1970: 435). Para conseguir la plaza se enfrenta a otros trece opositores y pasa a impartir “Etnología de los Pueblos Primitivos” (1968-1970) como asignatura integrada en el programa de Prehistoria (Esteva 2011: 18-19).

A la altura de 1968 los estudios de antropología americana cuentan en la Universidad de Barcelona con las siguientes materias: “Etnología de America”, “Cultura azteca”, “Cultura andina”, “Arqueología de América y Arte precolombino”, además de los cursos de carácter más amplio como “Antropología cultural”, “Etnología de los pueblos primitivos” y “Antropología para

⁴¹² Curiosamente, en un momento en el que se percibe un agotamiento de las teorías antropológicas a escala internacional (Palerm 1980a: 27) en España éstas comienzan a difundirse de modo más permanente, resultando, además, especialmente novedosas para el público culto.

lingüistas”; aunque a esas alturas Esteva echa en falta la presencia de docentes especializados (Esteva 1971: 472).

Desde su llegada a Barcelona Esteva centra su enseñanza en el área mesoamericana y andina, temática que, aparte de ser estándar en el campo de la disciplina, interesa especialmente a los estudiantes (Esteva 1971: 472). Esteva funda su experiencia en Barcelona a partir de estos años en su trabajo en la Escuela de Estudios Antropológicos de Madrid. El problema que entraña su incorporación al Departamento de Prehistoria e Historia Antigua de la Universidad de Barcelona consiste en el lugar que la etnología pasaría a ocupar en dicho departamento, teniendo en cuenta la ascendencia que la prehistoria tiene sobre otras especialidades. No obstante, la tradición catalana de la prehistoria de Bosch Gimpera, vinculada a la etnología, que domina el departamento hace que la etnología pase a ocupar un lugar autónomo dentro del marco institucional. Habiendo además intereses en la región por temas folclóricos y etnográficos asociados al problema de la “identidad catalana” (Pino, comunicación personal, mayo 2015), la etnología es en esos años bienvenida por casi todos. Otro factor importante es que Esteva sea nombrado director del Centro de Etnología Peninsular, como parte del CSIC de Barcelona, junto con la introducción del “Plan Maluquer” de estudios que introduce más “optatividad” en la Facultad de Filosofía y Letras (Esteva 1982: 14-16).

Como director del CEP, donde en un principio comparte el puesto con Augusto Panyella (fundador y director del Museo Etnológico de Barcelona) (Prat 1992: 48), Esteva encuentra dificultades similares a las que ya hizo frente al ser nombrado director del Museo Nacional de Etnología, ya que no cuenta con instalaciones, ni local, ni biblioteca, ni personal. La instauración de un centro adecuado se planifica en varias fases: 1. conseguir instalaciones y equipamientos; 2. reunir una biblioteca especializada y actualizada; 3. editar una revista; 4. trabajar tanto en etnología catalana como en etnología de la Península Ibérica. El tercero de estos puntos se materializa con la publicación de la revista

Éthnica desde marzo de 1971 (Esteva 1971: 476; 1982: 16)⁴¹³. El propósito de la revista consiste en:

recoger la información de campo y trabajos con ella relacionados, sobre todo de los que hacen referencia a investigaciones realizadas sobre y acerca de la Península Ibérica, aunque en ningún caso reducirá su ámbito de publicaciones a esta región. En todo caso, esta revista se ocupará de publicar investigaciones en ciencias antropológicas, de carácter experimental y teórico, indistintamente. Será semestral, y tendrá un número mínimo aproximado de 150 páginas cada semestre. En cualquier caso, es propósito de la revista servir de medio de comunicación e intercambio a todos quienes trabajan en problemas de la Península Ibérica, además de aquellos que puedan estar interesados en el estudio de otras zonas. [Esteva 1971: 476].

A pesar de que la revista, como órgano del CEP, se ocupa principalmente de trabajos sobre la Península Ibérica, también, desde sus mismos inicios, cuenta con otro interés fundamental: el americanismo. Esto lleva a que en 1979 el centro pase a denominarse Centro de Etnología Peninsular e Hispanoamericana. Cuenta con colaboraciones de antropólogos tanto españoles como extranjeros, llegándose a publicar veinte números de *Éthnica* (Alcina 1992: 471; Ortiz y Sánchez 1994: 281).

Por último, en 1972, gracias a las gestiones de Juan Maluquer y Fabían Estapé, entonces director de la Universidad de Barcelona, se crea una Cátedra de Antropología Cultural, que pasa a ocupar Esteva, y se establece un Departamento de Antropología Cultural, del que pasa a ser director. El nombre de “Antropología Cultural” –en lugar de Etnología– sirve, entre otras cosas, para reflejar la tradición holística norteamericana que, como en el caso de la Escuela de Estudios Antropológicos, va a ser dominante en el departamento (Esteva 1982: 16-17; 2011: 19). Además, Esteva –como hace Lisón en su propio campo– trata de evitar el “intrusismo dentro de la antropología cultural”. Sin embargo, en lo que se refiere a la Antropología Física, pretende unir el departamento de Antropología Física y el de Antropología Cultural, algo que no sucede por la negativa de Alcobé Noguer, director del primero, que no quiere someterse al modelo norteamericano. Aun así, logra incluir optativas en el campo de la lingüística (Esteva 2011: 20-21).

⁴¹³ Considerada la “primera revista profesional española de Antropología Cultural”. En ella no publicarán ni Lisón ni sus inmediatos seguidores (Prat 1992: 49-50).

Señalamos aquí la eficiencia con que trabaja Esteva en el marco institucional logrando objetivos realmente importantes, tanto para sus propios intereses como para los del mundo académico. Todos estos logros conducen a dos hitos posteriores como son la celebración del I Congreso Español de Antropología (1977), celebrado en Barcelona –organizado ya por la nueva generación de antropólogos (Pino, comunicación personal, mayo 2013)–, y la instauración de la licenciatura de antropología cultural en 1983. Por otra parte, se refunda el Instituto de Antropología de Barcelona, del que asume la presidencia también en 1983 (Ortiz y Sánchez 1994: 276). Tras su llegada a Barcelona, Esteva Fabregat no pierde el tiempo, creando uno de los tres principales focos institucionales de la antropología cultural en España (junto con Sevilla y Madrid) (Gutiérrez Estévez, comunicación personal, mayo 2015).

La “nueva” antropología en Barcelona

Como ya vimos, en Barcelona hay cierta tradición etnológica y antropológica que se retrotrae a los tiempos de Bosch Gimpera y que está vinculada a la prehistoria. No obstante, con la llegada de Esteva finalmente se establece un programa sólido de antropología cultural.

En torno a Claudio Esteva se va consolidando, desde el curso 1968-1969, un equipo de colaboradores licenciados. En un principio éstos provienen de Filosofía y Psicología, aunque más tarde llegan de Prehistoria, Filología, Historia del Arte, etc. (Prat 1992: 48). Algunos de ellos serán figuras importantes de la nueva antropología como Joan Frigolé, Jesús Contreras, Ignasi Terradas, María Jesús Buxó, Juanjo Pujadas, Dolors Comas, Josep Maria Comellas, Joan Prat y Oriol Romaní. Entre ellos, tanto Jesús Contreras como Ignasi Terradas realizan trabajo en América, a pesar de no ser propiamente americanistas.

Esteva demanda la formación de nuevos especialistas que faltan, a finales de los sesenta y principios de los setenta, para una correcta instauración de la especialidad en Barcelona. Gracias a jóvenes e ilusionados estudiantes, y con el establecimiento del Departamento de Antropología Cultural en 1972, dicho anhelo se hace realidad. Curiosamente, y a pesar de las directrices de sus profesores, muchos de los estudiantes de Barcelona se forman en tradición marxista, algo que ocurre "al margen de las aulas universitarias", vinculado al

interés que en esta época despierta Marx entre la juventud, siendo Gramsci uno de los autores preferidos entre ellos. Los trabajos de campo realizados durante estos años –principios de los setenta– bajo la tutela de Esteva son entendidos por los estudiantes como una crítica a la situación del campesinado. Son trabajos limitados a España, pues por entonces resulta “impensable” viajar al extranjero como parte de un programa de doctorado. Aunque Franco apenas otorga dinero para investigaciones de campo –ni siquiera dentro de España (Contreras, Pujadas y Terradas 2000: 51)–, los doctorandos se ven en una situación especialmente favorable profesionalmente hablando ya que son necesarios profesores para impartir clases en una universidad que vive un “crecimiento acelerado” (Contreras, Pujadas y Terradas 2000: 46, 48; Prat 1992: 50-51)⁴¹⁴.

La formación académica de estos nuevos antropólogos es totalmente "culturalista" –centrada en la idea de cultura– y alejada del materialismo, aunque ellos tienen intereses paralelos. Muchos de los estudiantes entienden el marxismo, más que como una ideología política, como un método para comprender la realidad, algo que deben en gran medida a la influencia de Ángel Palerm y de su hijo⁴¹⁵. El primero introduce a Aleksandr Chayánov (1888-1937) – importante economista agrario de la Unión Soviética– en España, que servirá para fundamentar teóricamente los estudios campesinos (Contreras, Pujadas y Terradas 2000: 53). Los estudiantes catalanes se ven influidos por dos corrientes distintas de pensamiento antropológico que, en gran medida, son antitéticas: el culturalismo de Claudio Esteva y el evolucionismo materialista (marxista) de Ángel Palerm. Los estudiantes instauran un seminario independiente llamado "Seminari del Camperolat", que, entre otras cosas, centra su interés en la polémica entre substantivistas y formalistas (Dalton y Polanyi), donde se discuten textos marxistas (Kautsky y Luxemburg). Por entonces existe

⁴¹⁴ La presión demográfica también juega un papel importante a la hora de ampliar las plantillas universitarias. Esto lleva a la creación de nuevos centros. 77/78 se consolidan los núcleos de antropólogos en Madrid, Barcelona, Sevilla, Tenerife, Santiago de Compostela, San Sebastián, etc. (Prat 1992: 73).

⁴¹⁵ Palerm realiza seminarios en Barcelona tras su retorno del exilio donde, junto a su mujer Carmen Viqueira, ejerce una importante influencia sobre los estudiantes, a los que pone en contacto con eminentes antropólogos como John V. Murra (1916-2006) (Contreras, comunicación personal, mayo 2015).

una "politización generalizada de la Universidad", mientras el grupo de antropólogos de Barcelona muestra "simpatías indisimuladas [...] hacia partidos de izquierda clandestinos –en los que algunos miembros del núcleo militaban activamente". En los debates internos arriba referidos "predominaba una terminología marxista" con "planteamientos teóricos generales y materialistas". También cobran importancia antropólogos vinculados a México y a los estudios campesinos como Robert Redfield, George M. Foster y Eric Wolf (Prat 1992: 52-53, 55).

Debemos señalar que durante los años setenta y ochenta el marxismo está muy vinculado a la antropología social (Gómez e Izquieta 2013: 61), una vinculación que, en el caso español, se asocia a figuras exiliadas como Palerm o Armillas. Precisamente tras las revueltas estudiantiles de 1968 la antropología cultural es "arrojada" del currículum de la ENAH mexicana para dar paso a una consolidación de la perspectiva marxista. Desde esta época el marxismo ocupa "el centro del debate antropológico". Dicho marxismo se plantea como una ciencia que pretende, en primer lugar, "desvelar los hilos que configuran y definen las estructuras y el funcionamiento de las sociedades", haciendo de la historia una disciplina complementaria y prestando especial importancia a la estructura económica que subyace a toda cultura, adoptando una actitud comprometida frente a los problemas sociales que pretende transformar la realidad (praxis). Como en el caso del funcionalismo, la antropología marxista asume el principio de "totalidad social", que estima el todo anterior a las partes (Gómez e Izquieta 2013: 64-66).

A la altura del I Congreso Español de Antropología (1977), la especialidad cuenta con una sólida base académica tanto en Barcelona como en Madrid, Sevilla e incluso en Santiago de Compostela. Desde entonces, la antropología social cobra nueva vida frente al modelo defendido por la escuela americanista de Alcina, Esteva y Jiménez Núñez. En gran medida, la antropología catalana refleja, desde ese momento, unos mismos intereses que los que ocupan al Departamento de Antropología Social dirigido por Carmelo Lisón (Prat 1989:

110, 116)⁴¹⁶. Dos vertientes importantes en este sentido son los estudios sobre marginación social, junto a los estudios de campesinos, teniendo éste último un interés de corte marcadamente marxista (Prat 1989 116; 1992: 70-71). A la entrada de la nueva década de 1980 los antropólogos formados por Esteva se interesan por planteamientos diversos (marxismo, pensamiento posmoderno), al margen del modelo dominante en el Departamento de Antropología Cultural⁴¹⁷. La interdisciplinariedad pasa a partir de entonces a un segundo plano, dándose un mayor grado de especialización (Pino, comunicación personal, mayo 2013; Prat 1992: 71).

Jesús Contreras Hernández: trabajo en Chincero (1970-1982)

Jesús Contreras Hernández (1946) es un importante catedrático de Antropología Social que se forma a finales de los años sesenta y principios de los setenta. Su trayectoria es de especial interés para nosotros por el hecho de centrar sus actividades, entre otras cosas –trabaja también en Antropología Económica y Antropología de la Alimentación–, en el campo del andinismo peruano, aunque no se considere a sí mismo como americanista (Contreras, comunicación personal, mayo 2015).

A pesar de que nace en Guadix (Granada) vive en Cataluña desde su infancia (1948), por lo que es un antropólogo del todo catalán. Dada su vocación de maestro, a la edad de dieciocho años se traslada a Barcelona para estudiar filosofía pura. Durante este periodo, y teniendo en cuenta su sensibilidad por lo social, se va interesando más por ciencias sociales como la Historia y la Psicología. Se trata de una época en la que proliferan las organizaciones y sindicatos antifranquistas, por lo que se trata de un clima propicio para adoptar una postura ideológica y política. A pesar de que Karl Marx no se imparte en las aulas –si acaso se le menciona en el último curso de Filosofía–, se trata de un

⁴¹⁶ La antropología social se convierte en licenciatura a partir de 1983 en muchos centros españoles.

⁴¹⁷ De 1983 data el artículo “Antropòlegs i marxistes”, escrito por Ignasi Terradas y Jesús Contreras, ambos discípulos de Esteva; momento en el que es evidente que el modelo norteamericano planteado por Esteva no termina de cuajar. Sin embargo, Jesús Contreras afirma que la supuesta lucha entre antropología cultural y antropología social en la Universidad de Barcelona no es más que una “cuestión nominalista” (Contreras, comunicación personal, mayo 2015).

autor muy en boga entre los estudiantes (Contreras, comunicación personal, mayo 2015).

En esta época, su compañero Joan Frigolé le comenta la llegada de Claudio Esteva, un antropólogo que imparte clases en la universidad. Dado su nuevo interés por las ciencias sociales, tanto Contreras como Frigolé deciden asistir a sus clases –siendo ese el primer año en que se instaura la optatividad en la universidad–, donde Esteva le ofrece recomendaciones bibliográficas y, sin apenas formación, se inicia como profesor de antropología. Su trabajo como profesor es para él la “verdadera escuela” de antropología. También organiza seminarios junto a Ignasi Terradas, Joan Prat, Frigolé y otros, con una función “grupo-didacta” (Contreras, comunicación personal, mayo 2015).

Trabajando en el departamento dirigido por Esteva, Jesús Contreras desarrolla un interés por la visión “campesinista”, junto con una vocación por los planteamientos marxistas que aspiran a la transformación social (Contreras, Pujadas y Terradas 2000: 50). A pesar de que tales enfoques no entran en el programa de Claudio Esteva, Jesús Contreras se ve influido por ellos a través de la atmósfera general de la época y los esfuerzos del grupo de estudiantes que fundan el “Seminari del Camperolat”, siendo Ángel Palerm una figura representativa que sirve de modelo a muchos de estos estudiantes.

Aunque América no entre en principio en sus planes, a través de la influencia de su mentor, Contreras se inicia en los trabajos sobre los Andes peruanos. Comienza trabajando en Chinchero durante tres veranos (1970, 1971 y 1973) gracias al Programa de Antropología de la misión científica en Perú, donde es invitado por Esteva⁴¹⁸, a pesar de ser Frigolé el candidato inicial, el cual no pudo incorporarse por motivos políticos (Contreras 1985: 7)⁴¹⁹. De esta manera, y gracias a esta primera beca, Jesús Contreras inicia una etapa de trabajo de campo en la zona de Chinchero que se prolonga durante los años

⁴¹⁸ En Chinchero trabaja junto a Julian Santos Sanza (1970), Ignasi Terradas (1971) y M^a Jesús Buxó (1973) (Contreras 1985: 11; comunicación personal, mayo de 2015; Esteva 1971: 472; Sánchez Montañés, comunicación personal, mayo 2015).

⁴¹⁹ Debemos resaltar que en este momento Jesús Contreras no cuenta con ninguna experiencia en el campo de la antropología cultural (Contreras, comunicación personal, mayo 2015).

señalados. Durante su segunda estancia en el verano de 1971 se plantea realizar su tesis sobre el tema de la adivinación y su función en Chinchero (Contreras, comunicación personal, mayo 2015).

En 1978 vuelve a la zona, donde permanece quince semanas, algo que realiza gracias a una beca del Programa de Cooperación con Iberoamérica, vinculado al Ministerio de Educación y Ciencia. Posteriormente regresa en 1979 y 1982, permaneciendo una semana en cada una de dichas ocasiones. Como vemos, su trabajo de campo se realiza de modo intermitente a lo largo de un prolongado periodo, algo que, como señala, tiene sus pros y sus contras. Una de las ventajas sería la perspectiva histórica que así obtiene, algo fundamental en el propio planteamiento de su investigación enfocado a las transformaciones culturales basadas, a su vez, en las reformas agrarias que se inician a partir de 1968, a manos del presidente Velasco Alvarado (Contreras 1985: 7).

El trabajo general de Jesús Contreras en Chinchero lo que pretende es analizar cómo ciertos cambios estructurales y económicos en la comunidad de Chinchero se manifiestan en el campo cultural, viéndose reflejado también en la cosmovisión del campesinado chinchero. En la base de dichos cambios se encuentra el gobierno del general Juan Velasco Alvarado (1910-1977) que, habiendo dado un golpe de Estado el 3 de octubre de 1968, depone al presidente Fernando Belaúnde Terry –elegido democráticamente– para tomar las riendas del país hasta 1975. Desde su toma de poder lleva a cabo medidas populistas: nacionaliza la banca, los recursos mineros y lleva a cabo una importante reforma agraria contra la oligarquía terrateniente. Esta última reforma sirve de base al estudio de Contreras. Desde su instauración, el gobierno de Velasco tiene la intención manifiesta de “[t]ransformar las estructuras sociales, económicas y culturales” del país (Jo 2005: 141).

Durante su prolongado e intermitente trabajo en Chinchero, Contreras emplea una metodología estándar: observación participante, entrevistas y lectura de registros locales. El aspecto lingüístico no es un problema, ya que el 50% de la población chinchero es bilingüe (Contreras 1985: 8-9). Dicho trabajo culmina en su tesis doctoral, “Adivinación, ansiedad y cambio en Perú” (1976).

Curiosamente su tribunal de tesis incluye a José Alcina y Manuel Ballesteros, siendo Esteva su director (Contreras 1979).

Contreras estudia la adivinación en Chinchero como reflejo de la “totalidad” de la cultura chincharina, de acuerdo con el modelo orgánico del funcionalismo. Establece una dinámica entre el todo y una de sus partes: la adivinación como fenómeno social y cultural. Por tanto, el primer aspecto a tener en cuenta es la *función* que ejerce la adivinación en Chinchero. El autor considera que su utilidad consiste en superar “simbólicamente” estados de ansiedad experimentados por los campesinos ante amenazas que afecten a la organización social y a las formas de propiedad; siendo éstos elementos fundamentales a la hora de ofrecer seguridad a los chincheros frente a toda potencial precariedad económica. La adivinación, por tanto, es interpretada desde este enfoque antropológico como un “indicador de ansiedad” al tiempo que sirve para consolidar y reproducir el sistema social (Contreras 1979: 7). Lo que hace Jesús Contreras es atender a la funcionalidad de la adivinación para desentrañar su sentido y, así, asimilar fenómenos culturales articulados en torno a dicha función. De esta manera, y teniendo en cuenta las reformas estructurales imperantes desde 1968, el estatus de la adivinación sirve para reflejar la nueva orientación que toma la superestructura, en la que quedaría integrada la cultura.

Durante el su trabajo de campo, Contreras modifica su enfoque conceptual pasando de una interpretación culturalista a otra más marxista, por lo que la propia tesis contiene diversas influencias intelectuales (Contreras, comunicación personal, mayo 2015).

La adivinación en Chinchero consiste en el proceso llamado “mirar la coca”, en el que el *pago* (adivino y curandero) mira las hojas de coca, a la vez que las manipula. Se trata, en última instancia, de una “lectura” de las hojas de coca, acompañada de preguntas al interesado por parte del *pago* que permiten una contextualización de las preocupaciones reveladas en una situación concreta (Contreras 1979: 8, 10; comunicación personal, mayo 2015); información esencial para que el *pago* saque las conclusiones oportunas.

Contreras halla cuatro motivos principales por los que la gente consulta al adivino, y todos ellos están vinculados a lo que llama su “sistema de seguridad”:

las realidades sociales y estructurales que permiten su supervivencia y les ofrecen seguridad. Entre estos motivos encontramos aquello que afecta a su economía, la atención sanitaria, o a la mitología de su animismo tradicional (Contreras 1979: 11). De este modo, la adivinación como fenómeno social muestra muy significativamente las preocupaciones de los indígenas. No obstante, dichos sistemas van quedando atrás con la introducción de reformas económicas que modifican la cosmovisión imperante, minando el animismo y el recurso a la adivinación. A juicio de Contreras, de acuerdo con las reformas estructurales implantadas por el presidente Velasco, se establece un “nuevo estado de conciencia y de percepción campesina” (Contreras 1979: 17).

Tras la publicación de su tesis, trata de adentrarse más profundamente en el asunto y estudiar las estructuras de poder en este caso a través del análisis del compadrazgo. Escribe entonces su obra definitiva sobre Chinchero, *Subsistencia, ritual y poder en los Andes* (1985), donde mejor consolida y articula los argumentos que sirven de base a su tesis. Así pues, su investigación última se funda en el análisis de dos fenómenos culturales concretos: la adivinación y el compadrazgo. Entre otras cosas, analiza el sincretismo religioso presente en Chinchero. En dicha región predomina el culto a Pachamama, archiconocida deidad incaica equiparable a la ‘Madre Tierra’ que constituye el núcleo del sistema de creencias de conducta ecológico-social entre el grueso de los pueblos indígenas de los Andes Centrales. También existe un culto a los *apus* o *auquis* (masculinos “espíritus de los cerros”), todo lo cual debemos integrar en una cosmovisión “animista” en la que la naturaleza y sus accidentes (manantiales, arroyos, bosques, cuevas) tienen un carácter sacro. A esto debemos añadir la introducción del catolicismo y su santoral a partir de la conquista española de América (Contreras 1985: 92-93). Tal y como dichas expresiones religiosas se articulan en las fechas de su investigación, Contreras considera que, en el fondo, a nivel de “interioridad e intencionalidad”, su religión es “profundamente andina y nada católica”. Impera ante todo el animismo y el culto a la naturaleza (Contreras 1985: 95), elementos marcadamente alejados de la teología católica.

En su trabajo termina por concluir que las reformas agrarias han suplantado al propietario tradicional reemplazándolo por el Estado, situación

que, sin embargo, también puede ser opresiva para el campesino de la zona, a pesar de la colectivización de la tierra. Muchos problemas estructurales permanecen, aunque sí se ofrecen nuevas alternativas y opciones a las que los campesinos pueden recurrir (Contreras 1985: 205). Notables cambios de infraestructura convierten la zona en un lugar de interés turístico donde coexisten diversas ONGs, antes inexistentes (Contreras, comunicación personal, mayo 2015). El antropólogo catalán establece claras vinculaciones entre realidad económica y cosmovisión, que tienen consecuencias en el terreno ético y las sanciones sociales a toda transgresión –véase el rechazo a la borrachera como fenómeno que, dadas las disputas que puede promover entre los campesinos, interfiere con “el sistema de la reciprocidad en la prestación de ayudas”, o la propia valoración social que tiene el trabajo como fuente de riqueza y estabilidad económica (Contreras 1980: 67)–. Contreras toma la conciencia y valores del campesinado chinchero como manifestación de causas económicas más profundas.

Como antropólogo de corte marxista, Contreras presta especial atención al aspecto económico. Entre algunos de los autores más citados por él encontramos a Eric Wolf y Maurice Godelier, referencias intelectuales del marxismo antropológico (Contreras 1979: 6; 1985: 11, 91-92; comunicación personal, mayo 2015). Tal planteamiento encarna algunos intereses que desde los setenta hasta principios de los ochenta ocupan a muchos miembros de la nueva generación de antropólogos españoles. Dadas las circunstancias sociales y políticas de España durante el periodo de transición entre dictadura y democracia, no es de extrañar que el marxismo tuviese una importante influencia en el campo de la antropología. Dicha corriente era novedosa en los círculos académicos españoles y gozaba de un valor simbólico como posición teórica enfrentada al régimen, por lo que sus fundamentos lógicamente detentaban un peso especial en una disciplina tradicionalmente progresista como la antropología. El trabajo de Jesús Contreras en Chinchero representa un ejemplo de tal enfoque en el campo concreto de la antropología de América, siendo el tema americano cultivado precisamente por algunos de los doctorandos que trabajan bajo su supervisión a finales de los ochenta, como Pere Quintín, Jorge Gascón o Andreu Viola (Contreras, comunicación personal, mayo 2015).

ARTE Y COGNICIÓN

Afirma el pintor Ludwig Richter (1803-1884) en sus memorias que, siendo joven, durante una estancia en Tívoli, él y otros tres pintores se propusieron representar el mismo paisaje del modo más fidedigno posible. Sin embargo, erraron estrepitosamente, pues los resultados fueron tan distintos entre sí “como las personalidades de los artistas”. De ahí dedujo el biografiado que la “visión objetiva” como tal no existe (Cassirer 1966: 145).

En este último apartado nos vamos a ocupar de algunos de los estudios antropológicos relativos al campo de la cognición. Dicho campo es relevante a nuestro juicio, no sólo por el indudable interés que despierta en nosotros, sino porque entronca con un problema –la relatividad de la percepción– muy vinculado a la antropología cultural desde sus inicios. De hecho, como hemos visto, el modo en que percibimos y comprendemos la realidad es una parte sustancial del discurso kantiano, filosofía que encontramos en la base de la escuela norteamericana de Franz Boas. Además, al enfatizar tales trabajos la naturaleza subjetiva de nuestra percepción, creemos que sirven para consolidar las propias tesis aquí expuestas, que hacen de la subjetividad un concepto marcadamente moderno en la base del discurso antropológico. Analizaremos ahora en qué dirección se desarrollan tales estudios, siempre en el campo del americanismo. Para ello vamos a centrarnos en los trabajos en dicho terreno realizados tanto por Antonio Pérez como por María Jesús Buxó.

Antonio Pérez: los yanomami y los orígenes del arte

Uno de los antropólogos españoles que investiga aspectos asociados a temas de cognición y percepción es Antonio Pérez, que trabaja en la zona de Venezuela desde finales de los años setenta y durante los ochenta. Antonio Pérez tiene interés para nuestro estudio, además, por el hecho de que desempeña su labor al margen de departamentos universitarios, por lo que sirve para entender otros enfoques en el campo de la antropología americanista española.

Al igual que Manuel Gutiérrez, estudia la carrera de Políticas, Economía y Comerciales, que desde 1965 pasa a llamarse Sociología. Durante sus estudios

universitarios se ve envuelto en numerosas revueltas estudiantiles. De Antonio Pérez se decía que era “el que mejor tiraba las piedras a los grises” (Benito 2005: 327), participando en otros altercados, como ya hemos visto (Benito 2006: 114). En 1968 marcha a París, donde permanece exiliado, participando también en los disturbios del mayo francés. Durante dicha estancia aprovecha para asistir a conferencias y seminarios en la École Pratique des Hautes Études, fundada en julio de 1968. Tras su vuelta a Madrid y su paso por la cárcel franquista –donde permanece dos años y medio–, acaba la carrera en 1975. En 1976-77 marcha a Londres donde asiste a la London School of Economics; un periodo en el que va madurando su interés por la antropología, ya presente desde tiempo atrás (A. Pérez, comunicación personal, mayo 2015).

En 1977 realiza su primer viaje a Venezuela –anteriormente había visitado Bolivia, Chile y Trinidad–, a donde marcha con su pareja Carmen Márquez para vivir en el Amazonas. Carmen, de nacionalidad venezolana, obtiene un trabajo en una organización de corte indigenista, mientras Antonio Pérez participa en un proyecto de la UNESCO (El hombre y la biosfera), dando también clases de secundaria. Todo ello tiene lugar al sur del país, en San Carlos de Río Negro (capital el departamento Río Negro), cerca de la “triple frontera” venezolano-colombiano-brasileña (tradicional límite entre los imperios portugués y español). Aquí permanece desde 1978 hasta 1982, periodo del que surgen diferentes artículos y ponencias como la presentada en el 43 Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Vancouver en agosto de 1979, “Los curanderos y santeros del Alto Río Negro como exponentes de un sincretismo cultural amazónico” (A. Pérez, comunicación personal, mayo 2015; A. Pérez y Márquez 1983: 173).

En esta época escribe una monografía sobre el pueblo balé baré para la Fundación La Salle de Ciencias Naturales (Instituto Caribe de Antropología y Sociología), integrada en el tercer volumen de *Los aborígenes de Venezuela. Etnología contemporánea* (1980) (Pérez 1988). Dicha monografía está fundada casi exclusivamente en su trabajo de campo con dichos indígenas. Estos son indígenas que, junto a warekenás, baníwas y turripákos, pertenecen a la familia lingüística arawaka y viven en la zona en la que trabaja junto a Carmen Márquez. A finales de los setenta, tan sólo quedan una veintena de personas

mayores de cincuenta años que hablan dicha lengua. De aquí deducimos lo importante que resulta registrar las costumbres de unas gentes al borde de la extinción, a pesar de que éstas sean el claro producto del sincretismo y la aculturación (A. Pérez, comunicación personal, mayo 2015; A. Pérez y Márquez 1983: 173-175).

Tras estas primeras experiencias de campo marcha al Alto Orinoco donde trabaja con los famosos yanomami. En 1982-1983 vuelve a España donde imparte cursos de sociología y relaciones humanas a la policía municipal. Marcha luego a Melanesia entre 1983 y 1985, realizando varios viajes. A partir de 1986 se ve involucrado en las celebraciones relacionadas con el V Centenario, donde participa como asesor. Tras las celebraciones se convierte en cofundador de la Fundación de Artistas e Intelectuales por los Pueblos Indígenas de Iberoamérica (FAIPII) (1993) (A. Pérez, comunicación personal, mayo 2015).

De entre sus diversos trabajos nos interesan especialmente sus investigaciones realizadas con los yanomami de San Carlos en 1978-1979. En esta localidad, Antonio Pérez se plantea una reflexión sobre los orígenes del arte, recopilando una serie de dibujos realizados por los indígenas (1980). Dicha reflexión toma ideas de la teoría estética de Adorno y elementos de modelos de trabajo de Julian Steward, prestando especial atención a la geografía y la ecología. Debemos resaltar que la moderna antropología, a juicio de Antonio Pérez, debe ser ante todo multidisciplinar (A. Pérez, comunicación personal, mayo 2015), puesto que una comprensión adecuada de una realidad concreta exige una diversidad de conocimientos que sirven para elucidar las distintas influencias que condicionan dicha situación. No obstante, no cuenta con la Historia tradicional que considera opuesta a la antropología, puesto que “la historia habla de los fenómenos más superficiales que han ocurrido y, dentro de esos fenómenos superficiales, viene a hablar, en muchas ocasiones, de los hombres más destacados”. La antropología en cambio sería una “historia anónima” (Pérez 1991).

Por otra parte, una de las diferencias esenciales entre las culturas amazónicas y la nuestra es que “tenemos un poder que se separa demasiado del resto de la sociedad”. Tenemos necesidad de árbitros cuando hay un

conflicto. “Yo he trabajado con indígenas que no solamente no conocían el castellano, sino que, por supuesto, no tenían ninguna idea del nombre del estado en el que habitaban” (Pérez 1991).

Volviendo a las investigaciones sobre el origen del arte, Antonio Pérez trata, entre otras cosas, de desmontar un gran mito antropológico que considera el arte “primitivo” como originariamente figurativo, para luego tender hacia la abstracción. Entre los indígenas yanomami –autodenominados *Remoni-teri*– con los que trabaja, reparte papeles y lápices de colores para que éstos realicen cientos de dibujos, los cuales parecen sugerir precisamente una tendencia inversa. Antonio Pérez logra obtener, empezando en junio de 1979, 923 dibujos yanomamis –entre indígenas “poco aculturados” que por primera vez toman un papel y lápices de colores– que parecen demostrar que en el “principio fue la abstracción”⁴²⁰.

Los dibujos se obtienen de una población de veinticuatro mujeres y veinticuatro varones cuyo *shapono* (vivienda comunal) se sitúa en el alto Caño Emoni –afluente del Siapa, que a su vez lo es del Casiquiare–. Los cuarenta y ocho habitantes no hablan castellano y carecen de ropa occidental y de objetos de hierro. Además, se niegan a ser fotografiados o a que su voz sea grabada. Debemos resaltar que los yanomami son una tribu cuya cultura material es de las más simples del planeta, algo que no se refleja en la suma complejidad de sus mitos, lógica y literatura oral (Pérez 1996: 199-200; 2015).

En su trabajo Pérez parte casi de cero. Desde 1963, a partir de las investigaciones de Johannes Wilbert, se suceden unos cinco estudios que tratan el tema del dibujo entre estos indígenas (Pérez 1996: 200). Pérez llama a los dibujos realizados por dicha comunidad yanomami “experimentos con herramientas artísticas”. Éstos realizan dibujos que considera como “genuinas obras primitivas”. Al contrario que previos investigadores, el antropólogo trata de no presionar en modo alguno a los nativos. Les deja las herramientas que necesitan sin exigir de ellos nada en particular, excepto que dibujen aquello que

⁴²⁰ Encontramos un fenómeno semejante entre los aborígenes de la Australia central. Como ejemplo podemos poner el caso de la espiral (Spencer y Gillen 1968: 633-634).

deseen (Pérez 1996: 201, 208, 212; 2015). De este modo se evita, en gran medida, que el antropólogo “contamine” los resultados de su estudio.

En dichas obras comprueba cómo predomina el dibujo con líneas, sin aparecer apenas masas de colores, algo que choca a nuestra forma de intuición “occidental”. Parece que la intención primera del “artista” yanomami consiste en expresarse a través de símbolos abstractos⁴²¹ y que es, precisamente, a través del contacto con el modelo occidental (aculturación) que su “arte” se vuelve figurativo (Pérez 1996: 212). Tal hecho se materializa, a su juicio, con la “educación artística” recibida por los yanomami en las Misiones, que trataban de imponer el modelo “occidental”. De esta manera, “se destroza” el “sentido plástico” que estas tribus puedan atesorar al margen de “occidente”, siendo ésta la manifestación en el campo estético de un proceso de aculturación más amplio (A. Pérez, comunicación personal, mayo 2015).

De las obras que recoge Antonio Pérez, un porcentaje mínimo podría ser considerado de tipo figurativo, teniendo los indios yanomami, al igual que muchos otros de la zona, una comprensión diferente del espacio a la que tenemos nosotros, ya que prescinden en gran medida de nuestra “verticalidad”, pues son capaces de ver un objeto boca arriba o boca abajo “sin necesidad de girar la cabeza” (Pérez 1996: 212).

Su trabajo se expone en Frankfurt, en Venecia y en Caracas, entre otros lugares. Su investigación resulta muy provechosa como ilustración de cómo la cultura sirve de órgano de percepción colectiva, y cómo dicha cultura tiene una naturaleza claramente subjetiva. Es precisamente en el plano de lo visual donde este tipo de contraste entre culturas queda más particularmente de manifiesto.

María Jesús Buxó: estudios cognitivos en Chinchero

María Jesús Buxó es una antropóloga catalana cuyos trabajos en América son también significativos, en particular si atendemos a sus intereses en el plano de la cognición. Es ella quien introduce en Barcelona la “Antropología Cognitiva”

⁴²¹ Curiosamente algunas de dichas obras tienen cierta semejanza con el estilo pictórico de un Joan Miró, por ejemplo.

como asignatura, que pasa luego, a nivel nacional, a llamarse “Antropología Cognitiva y Simbólica” (Buxó 2013: 22).

María Jesús Buxó se inicia en el campo de la antropología a través de dos influencias: Luis Pericot y su madre. El primero tiene mucha ascendencia sobre ella por ser amigo de la familia. Sabiendo que Buxó estaba interesada en la lingüística clásica, éste le recomienda que estudie Historia Antigua⁴²². Por otra parte, su tío materno es adepto a la *Fabian Society*, organización inglesa de corte socialista que pretende establecer el socialismo gradualmente⁴²³, por lo que María Jesús Buxó está desde joven familiarizada con corrientes reformistas que se plantean cuestiones relativas a la naturaleza humana (Buxó 2013: 2-3). Tras terminar bachillerato pasa a estudiar Historia Antigua en la Universidad de Barcelona, donde se especializa en el Próximo Oriente, estudiando sánscrito y el lineal B. En esta época coincide con Esteva Fabregat, cuyas clases de “Etnología de los pueblos primitivos” y “Antropología Cultural” tienen “un éxito total de alumnos”. Entre las clases impartidas por Esteva la que más le interesa es “Antropología Lingüística” (Buxó 2013: 3).

Tras terminar su licenciatura, y con la intención de seguir estudiando antropología, Buxó solicita una beca Fullbright, ofreciéndosele la oportunidad de estudiar en tres universidades. Buxó elige la Universidad de Nuevo México centrándose en asignaturas de corte lingüístico: “Sociolinguistics”, “Neurolinguistics”, “Language and Thought across cultures”, entre otras. Sobre la base de estos trabajos realiza su tesis doctoral “Antropología del bilingüismo, multilingüismo y variantes de un código”, que presenta en la UB en 1975. Lo estudios realizados en Barcelona en el campo de la gramática generativa, la semántica y la lingüística matemática (Dr Marsá y Dr Serrano) le sirven de ayuda en EE UU. También las enseñanzas de antropólogos físicos, como el Dr. Pons y el Dr. Valls, contribuyen a que pueda cursar con mas facilidad asignaturas como “Biological Anthropology and Phisiological Anthropology” (Buxó 2013: 4).

⁴²² En este sentido, Buxó parece entroncar, a través de Pericot, con la tradición clasicista iniciada con la *Renaixença* catalana.

⁴²³ Dicha organización sienta las bases del partido laborista inglés y de la London School of Economics.

A su vuelta a Barcelona, Buxó sigue colaborando con Esteva en el Centro de Etnología Peninsular (CSIC), donde, junto a un equipo de antropólogos de la UB, se esfuerza por crear una biblioteca en etnología, a la vez que coordinan la publicación de la revista *Ethnica*. Ambas empresas fueron fundamentales a juicio de Esteva para la instauración de la antropología en España. Buxó es la discípula más afín a Claudio Esteva –muy influenciada, además, por la escuela boasiana– (Buxó 2013: 22; Esteva 2011: 26). Además, éste le aporta relevantes enseñanzas, en especial orientando su enfoque a la hora de realizar trabajo de campo⁴²⁴. Esteva enfatiza el hecho de que el investigador no debe imponer su “marco teórico” *a priori*, sino que es *a posteriori* cuando los datos etnográficos deben ser analizados. Buxó podrá poner en práctica tales enseñanzas al participar en los proyectos del Instituto de Cooperación Iberoamericana, que le llevan a Chinchero (Perú) y Quetzaltenango (Guatemala). Este enfoque está vinculado a un aspecto relevante de la antropología española del exilio: la antropología aplicada a la reforma social. Al igual que Esteva, Buxó otorga importancia a la función que la antropología puede tener a la hora de modificar la realidad social, en beneficio del bien público (Buxó 2013: 4-6).

Tras su trabajo de campo en Chinchero, se dedica a estudiar el tema del bilingüismo, un interés asociado también a sus circunstancias como catalana criada durante el franquismo. Dicho enfoque es complementado con su interés por la mujer y su rol en los diversos entramados culturales. Como hemos indicado, pasa dos veranos también en Quetzaltenango (Guatemala), trabajando posteriormente (1975-1985) con los hispanos de Nuevo México (Albuquerque) (Buxó 2013: 13-14).

En el verano de 1973 María Jesús Buxó realiza su primer trabajo americano de la mano de Esteva en Chinchero, donde lleva a cabo trabajo que ella concibe como “antropología experimental”. Buxó cuestiona la “posicion que ocupa la cultura en el contexto de la cognición humana”, siendo considerada ésta como “un sistema de conocimiento que resulta de la actitud mental productiva del hombre”. Buxó entiende que el ser humano cuenta con procesos

⁴²⁴ De aquí surge, en gran medida, la importancia que Buxó atribuye a labor etnográfica en dentro de la antropología. De hecho Buxó entiende que “el gran papel de la antropología es etnografiar” (Buxó 2013: 12).

cognitivos de carácter universal, aunque estrechamente vinculados a la "experiencia social que hace el individuo de su cultura". Buxó realiza "tests proyectivos y de percepción" para mostrar cómo los "procesos cognitivos, en su forma o estilo y contenido, de un grupo de adolescentes, están regulados por la cultura" (Buxó 1974: 51-52).

Se trata de una comunidad bilingüe en la que se habla kechua y castellano. La comunidad, como señalaba Contreras, se halla inmersa en un proceso de transición hacia "nuevas formas de vida más modernas", en la que el castellano es considerado un idioma "de alto estatus socioeconómico". Se trata de una lengua fundamental para que los miembros de la comunidad obtengan la integración en el marco nacional, puedan lograr éxito, satisfagan el anhelo de mejorar sus vidas, etc. Cada lengua "expresa en su semántica su orientación particular de motivos, valores y actitudes". Buxó remarca la importancia del lenguaje en el proceso que define como "estratificación cognitiva" (Buxó 1991: 146), según el cual, cada estrato de la sociedad (vinculado a la clase social, raza, género), tiene una experiencia de la misma, empleando un determinado código lingüístico. Como Buxó pone de manifiesto, cada lengua resuelve "comportamientos sociales específicos": relaciones familiares, trato con turistas, con el funcionariado. La antropóloga juzga que los procesos cognitivos son "proyecciones culturales de la experiencia del individuo".

La cognición, en el caso de esta comunidad bilingüe, "se especializa biculturalmente" (Buxó 1974: 53), siendo la lengua modificada también según el género de la persona que habla. Dicha diferenciación en el código lingüístico según el sexo (sexoglosia) se convierte en uno de los grandes intereses de Buxó, tanto en América como en Cataluña (Buxó 1991: 133). En una comunidad bilingüe como ésta la lengua se emplea en función del "rol-estatus de los interlocutores, del tópico de la situación y del contexto". En este sentido, el papel del castellano se hace fundamental a la hora de medrar socialmente. Cuanto mayor es el conocimiento de este idioma, mayor es la aceptación social del individuo (Buxó 1974: 55). Buxó selecciona un grupo de chicas de secundaria de entre 14 y 17 años de edad, junto a informantes de 27 a 30 años. Curiosamente, los hombres en Chinchero se muestran reticentes a dejarse hacer un test por una mujer (Buxó 1974: 57).

Toma también dibujos de escolares que representen ciertas cosas: el medio ecológico, la organización social, el trabajo, la escuela, el ocio, etc. A los informantes se les hace una entrevista en la que deben comentar los dibujos, reflejando las ideas que vinculan a estos. La investigadora se esmera en no coaccionar a los entrevistados, estimulando la asociación libre y al margen de toda sugestión (Buxó 1974: 57). Luego emplean el TAT de Murray, que consiste en la identificación e interpretación de estímulos visuales a partir de una serie de láminas (Buxó 1974: 59-60). Las respuestas a cada dibujo están vinculadas a las propias necesidades de la comunidad: sanidad, trabajo, relaciones sociales. Las chicas dan cuenta de su modelo de marido, que debe pertenecer a la ciudad y hablar castellano, símbolos de estatus vinculados a ideas de ascenso social. Los resultados de estos estudios implican una jerarquización de su interpretación de la realidad que se sustenta en la realidad socioeconómica.

Por otra parte, encuentra que las personas de habla castellana que no han estudiado en la escuela adolecen de una "falta de capacidad de percepción analítica". Se limitan a describir las láminas sin establecer asociaciones de ideas que conformasen un relato, por lo que Buxó asocia la formación en la cultura "occidental" como más vinculada al pensamiento abstracto. Para la antropóloga catalana los procesos cognitivos se dan a través de una "conjugación de la cultura y la lengua" (Buxó 1974: 68-69), por lo que el entramado lingüístico se corresponde en gran medida con una determinada cosmovisión. Se podría decir que los miembros de una comunidad bilingüe funcionan en el marco de dos cosmovisiones que se emplean en cada caso de acuerdo con unos intereses y motivaciones concretas. El lenguaje es entendido por Buxó como pieza fundamental en la construcción y reproducción de una determinada cosmovisión, como herramienta para la interpretación de la realidad, algo que trata de demostrar a través de su trabajo experimental.

Nos parece que el trabajo de esta antropóloga es adecuado para finalizar la presente tesis. Integramos éste en un mismo discurso junto a los antropólogos mencionados en este capítulo pues refleja la importancia de la subjetividad cultural en que se mueven las personas junto a la articulación funcional de la que son objeto éstas. Como ya hemos visto son dos elementos que indicamos previamente como esenciales a la antropología cultural.

CONCLUSIONES FINALES

El IV Centenario del Descubrimiento de América promueve trabajos en el campo del americanismo antropológico. Se trata de una época que viene dominada por un profundo nacionalismo dirigido desde las instituciones. Se quiere subrayar la importancia de España en el mundo a través de su “imperio cultural” americano. La antropología cultural queda enmarcada entonces en la antropología física de la escuela de Manuel Antón. Antón realiza una conferencia para las celebraciones del centenario en la que enfatiza la importancia de los cronistas españoles en América como precursores de la antropología cultural. Desde la antropología se perpetúa la importancia de España para el americanismo. El hecho de ser los cronistas precursores internacionales de la antropología cultural tiene importancia por ser una afirmación que encuentra amplio eco entre principales figuras de la disciplina a nivel mundial. Se trata de un aspecto que, a pesar de estar sustentado en intereses nacionalistas, es relevante para comprender mejor el desarrollo históricointernacional de la disciplina.

Durante las celebraciones del centenario se dan los primeros contactos de intelectuales españoles con la antropología de campo, lo que desencadena algunas producciones en etnología americanista como *Origen y emigraciones de los americanos* (1892), de Luis de Hoyos Sáinz, y el *Ensayo sobre la América Precolombina* (1898), de Narciso Sentenach y Gabanas. Estas son las primeras obras modernas en el campo del americanismo antropológico y comprenden una similar teoría: la idea de que el hombre americano proviene de Asia e hizo su tránsito a través del estrecho del estrecho de Bering. Se trata de antropología teórica, pero estas son las primeras manifestaciones de la etnología americanista en España.

El nacionalismo es la fuerza motriz del americanismo a finales del siglo XIX. Curiosamente intereses “irracionales” asociados a la identidad colectiva sirven de base a desarrollos científicos en el campo de la historiografía y la antropología cultural. Dicho patriotismo es el producto de un proceso de decadencia cultural y política que culmina con la pérdida de las colonias españolas en 1898; siendo fundamental para comprender la relación científica

de España con América. Hasta los años sesenta dicho nacionalismo se deja sentir, primero, entre historiadores americanistas como Rafael Altamira y Antonio Ballesteros, que, a principios de siglo XX, emplean el positivismo para legitimar anhelos patrióticos y defender el rol de España en América a través de una llamada “objetividad científica”. Ante la degradación de la identidad nacional, el mundo académico e intelectual emplea las herramientas científicas para rehabilitar la imagen del país y ponen en marcha un entramado institucional que sirve para fomentar la especialidad antropológica en España. Básicamente, la historiografía española emplea métodos extranjeros, propios de la Europa liberal, para defender la tradición nacional. En sus trabajos estos historiadores emplean un discurso ideológico que va más allá de las afiliaciones políticas, pues Altamira y Ballesteros tienen ideas políticas diametralmente opuestas.

Esto queda demostrado cuando se analiza la relación que la II República trata de establecer con América. A pesar de los avances científicos y educativos realizados gracias a las nuevas políticas, vemos que el discurso general y oficial es casi el mismo al de las celebraciones del IV Centenario, exceptuando el argumento teológico-providencialista: se enfatizan los sentimientos filiales con respecto al “nuevo continente” y se aspira a entablar relaciones comerciales y económicas privilegiadas con los países hispanohablantes de América. Entendemos que elementos nacionalistas operan también decisivamente en este caso. Se fomenta la investigación científica con la creación de la Cátedra Cartagena, dándose impulso a la antropología teórica. Además tiene lugar la exposición de arte Inca de Juan Larrea, que ofrece materiales a los americanistas de la época. Estos nuevos progresos, sin embargo, son arrebatados con el estallido del conflicto bélico en 1936.

Existe un discurso nacional-patriótico en relación al americanismo más allá de afiliaciones políticas. La posición de España en el marco internacional es la base de este discurso que atraviesa y trasciende las facciones e intereses políticos de derechas e izquierdas. Durante el franquismo, a pesar de la pobreza tanto económica como institucional e intelectual, el interés por América sigue vivo. Esto queda puesto de relieve con la creación del Museo de América, que, curiosamente, es un proyecto “conjunto” entre la República y el nuevo régimen de Franco. El nuevo entramado de poder recoge por la fuerza el testigo del

anterior gobierno, materializando un plan ya iniciado. No obstante, tiene lugar una purga universitaria que expulsa a numerosos intelectuales de las instituciones académicas y científicas españolas. Dentro del territorio nacional nos hallamos ante una ciencia ideologizada. Teorías como el darwinismo no son reconocidas ni aceptadas oficialmente, mientras otras como el relativismo cultural son marginadas e ignoradas. A pesar de la pobreza intelectual dominante en el país, la antropología no muere del todo. José Pérez de Barradas colabora con dos misioneros que, sin dejar la intención de promover los valores y aspiraciones del régimen, realizan trabajo de campo en el terreno de la antropología. La diferencia esencial entre ambos sistemas políticos radica en el rol que la II República otorga a la ciencia a la hora de dar cuerpo a un mismo discurso, siendo el clima de libertad y progreso científico el propio de un país europeo democrático. Realizándose avances a nivel internacional sobre todo en el plano pedagógico, con los trabajos llevados a cabo por la Institución Libre de Enseñanza que representa un salto educativo a nivel internacional. Debemos recordar que muchos de los proyectos científicos desarrollados entonces desde las instituciones siguen el modelo establecido por esta escuela. A pesar de los cambios introducidos por Franco en el mundo académico y la casi destrucción de la antropología cultural durante este periodo, podemos afirmar que los motivos en relación a la América hispánica siguen siendo los mismos, aunque se recupere el factor teológico presente durante el IV Centenario (misión religiosa de España en la Historia mundial a través del Descubrimiento). Dicha analogía entre ambos enfoques con respecto a América encuentra su fundamento en intereses nacionalistas de autoimagen que mueven tanto a franquistas como a republicanos.

Otro momento en el proceso de promoción de la etnología en España está asociado al desarrollo de la prehistoria, en cuyo seno halla cabida la nueva especialidad, al igual que ocurre con el americanismo. De este modo, la etnología se convierte en ciencia auxiliar para la correcta comprensión de hechos prehistóricos. Esto nos permite hacer de nuevo referencia al empleo de las nuevas ciencias y metodologías con fines patrióticos. En este caso centramos nuestra atención en Pere Bosch Gimpera, prehistoriador catalán formado en Alemania. Al igual que ocurre con el americanismo españolista,

pero en el terreno del regionalismo catalanista, Bosch Gimpera emplea la etnología para ofrecer una representación de los orígenes prehistóricos de la Península Ibérica, científicamente legítima, que enfatiza la diversidad cultural y étnica presente en España para legitimar una organización política federalista del país. Dicho investigador será también eminente en México como antropólogo en el exilio. Su trabajo, sin embargo, sigue siendo teórico, pues no realiza en ningún caso trabajo de campo.

Un eje ulterior es el conflicto entre nuevas ideas europeas y valores culturales tradicionales del país: la intención de armonizar los valores tradicionales españoles vinculados al catolicismo y los nuevos principios científicos de la Europa liberal. A finales del siglo XIX en España se asimilan nuevas corrientes científicas que no pueden ser integradas sin más, sino que han de ser “moduladas”. España es un país atrasado con respecto a la Europa moderna y por tanto los intelectuales del momento tratan de armonizar las nuevas corrientes con los valores nacionales. Una manifestación intelectual de este género es el llamado krausopositivismo. Este tipo de intentos enfatizan el atraso intelectual que vive el país a raíz del sistema económico, la falta de progreso tecnológico, nivel de industrialización y la ideología imperante, dominada por la Iglesia Católica. Hallamos otros ejemplos más adelante, entre los historiadores americanistas de principio de siglo y durante el franquismo. Durante el franquismo, de las corrientes antropológicas internacionales, es promovido el historicismo cultural del P. Wilhelm Schmidt, cuyo trabajo consiste mayormente en armonizar los datos de la antropología con los valores monoteístas del catolicismo. Manuel Ballesteros también trata la historia de la cultura combinando herramientas historiográficas y antropológicas con providencialismos e intervenciones divinas en el progreso histórico.

Como extensión del esfuerzo de la España republicana contamos con los trabajos de la España progresista en el extranjero a través de algunos de los exiliados. Se tiene en cuenta el impacto y la importancia que éstos tienen en la especialidad a nivel internacional y cómo son los primeros españoles que trabajan en un clima científico moderno y actualizado. La influencia de Juan Comas o Ángel Palerm resulta muy importante entre los nuevos antropólogos que se forman en España. Gracias a la formación obtenida estas instituciones

mexicanas, Esteve Fabregat se torna antropólogo para luego recrear el modelo en España. El exilio en antropología representa la figura del “maestro” que proporciona una educación de la que carecen los estudiantes universitarios durante el franquismo. A pesar de los aspectos negativos del exilio, dichos investigadores cuentan con la suerte de recalar en México, donde obtienen un adiestramiento que difícilmente podrían tener en España, incluso aunque hubiese vencido el bando republicano; cuando, además, tras la guerra, un sistema de becas de estudios en el extranjero habría sido cosa imposible. De algún modo el exilio tuvo efectos beneficiosos (parciales) para el desarrollo de la antropología en España.

Otro aspecto tratado es la base conceptual a partir de la cual se construyen algunas de las corrientes más relevantes en el campo de las ciencias sociales. Dichas corrientes son el producto de un proceso histórico que denominamos “subjektivación” o “desobjektivación”, a través del cual el paradigma absoulta del cristianismo se diluye (debido a desarrollos en el terreno de la teología, la economía, la ciencia, etc) para dar lugar a interpretaciones subjetivistas y relativistas de la realidad. Como parte de este proceso hallamos en Kant y su teoría del conocimiento los fundamentos de toda una serie de teorías posteriores entre las que se encuentra el relativismo cultural. Éste se fundamenta en la falta de una base objetiva a partir de la cual construir una impresión “veraz” de la realidad. En el caso de Kant, el sujeto supone la base más sólida para interpretar el mundo. Sin embargo, en ciencias sociales, el sujeto es más un producto de necesidades colectivas, por lo que el grupo es el fundamento último del conocimiento: cada cultura es en sí misma una herramienta de percepción colectiva. Aquí se prescinde de la teoría moral de Kant para aplicar su teoría del conocimiento. Esto se debe a la indisociable relación, reconocida por muchos y eminentes antropólogos, entre percepción y moralidad existente en toda cultura. Para cada cultura el modo en que percibe diversos fenómenos determina la conducta moral en muy alto grado. Pensemos en creencias como la reencarnación entre los budistas o la figura de la Pachamama entre los pueblos incaicos y cómo, de acuerdo con dichas creencias, el modo en el que el entorno es percibido condiciona nuestra conducta moral, por poner dos ejemplos.

Por otra parte, la idea de “proceso” ocupa un lugar importante en la presente tesis. Esta idea está integrada en el modelo llamado historicista. El historicismo tiende a fomentar teorías subjetivistas, pues no es solo la diferencia cultural la que sirve de base a subjetividades (cada cultura tiene su percepción subjetiva del mundo), sino que el cambio histórico en el seno de una misma cultura altera de nuevo la percepción que el colectivo tiene de los fenómenos. Tras el surgimiento del historicismo ningún fenómeno es analizado “estáticamente”, lo que mina toda visión objetiva de los hechos sociales y culturales. Esta es además, una idea fundamental en el marco del funcionalismo, importante corriente en ciencias sociales analizada aquí: sus orígenes y su impacto en la antropología cultural española. El funcionalismo está asociado también al desarrollo de la subjetividad pues su visión orgánica de la estructura social hace que cada sección de la misma, al cumplir una función concreta, tenga una percepción específica de la misma. Es también puesta de manifiesto en la presente tesis las semejanzas entre los sistemas sociológicos de Marx y Durkheim, cuyas ideas son determinantes para entender tanto la noción de proceso como el funcionalismo. La subjetividad presente en cada sector de la sociedad es lo que en términos marxianos podríamos denominar “conciencia de clase”; una diversificación de la percepción dentro de un mismo “organismo social” ya presente en la teoría de la heterogeneidad de Herbert Spencer, uno de los padres del funcionalismo moderno.

Durante el franquismo la antropología tiene una función activa en la defensa de los valores oficiales del régimen. En este contexto la presente tesis ha analizado la antropología vinculada al franquismo y los primeros trabajos de campo realizados por Marcelino de Castellví y Lucas Espinosa, ambos colaboradores de Pérez de Barradas, antropólogo oficial del franquismo. Esta es una historia que ha pasado totalmente desapercibida por la historia de la antropología y que aquí se ha rescatado analizando documentos, cartas y obras de la época.

Es importante subrayar el trabajo de Esteva Fabregat, como representante del exilio, y de Alcina Franch, como intelectual progresista. Esteva trasplanta la ciencia del exilio al terreno nacional durante el franquismo tardío, más abierto a influencias extranjeras. Alcina representa los esfuerzos realizados

desde España por integrar elementos exiliados en el país y promover el progreso antropológico en España. Ambos dan forma a la “nueva antropología”, ya en sintonía con la etnología occidental moderna, a través de distintos departamentos e instituciones creadas por ellos. Estas figuras dirigen las investigaciones de los nuevos antropólogos que realizan los primeros trabajos de campo en América, de acuerdo con un plan académico y siguiendo un modelo actualizado. Algunos de dichos trabajos de campo son llevados a cabo con la colaboración de universidades norteamericanas, gracias a fondos españoles o incluso por libre. En todas ellas se tiene presente como factor fundamental la intersubjetividad y la percepción de la realidad que cada colectivo tiene del mundo, incluyendo otras subjetividades subalternas en relación a la clase, género, raza o edad de los individuos estudiados. Es aquí donde queda sintetizado el trabajo anterior, pues en la antropología del franquismo tardío y posterior a la transición quedan fusionados dos principios o enfoques principales: las subjetividades propias de cada cultura (relativismo cultural) y de las categorías sociales integradas en el marco de un todo orgánico (funcionalismo). Ya que ambos principios (subjetividad y organicismo) son eminentemente modernos (aunque no exclusivamente), dicha asimilación de los mismos en el terreno de la antropología representa la integración definitiva de la ciencia española en el más amplio contexto de Occidente. Todo ello es producto de desarrollos históricos, sociales, políticos y económicos. No obstante, debemos poner de manifiesto la labor realizada por intelectuales de todo signo político para que dicha conclusión histórica haya podido realizarse, y esta tesis es, de hecho, un homenaje a todos ellos.

Cinco han sido, en apretado resumen final, las ideas fundamentales propuestas y desarrolladas en las páginas anteriores: 1) la antropología americanista española inició su andadura bajo el acicate del nacionalismo, tanto como consecuencia del IV Centenario, cuanto como derivación de la institucionalización de la historiografía americanista y las políticas dominantes durante la II República y durante el franquismo; 2) la antropología durante el franquismo estuvo especialmente ideologizada, con la intención de encajarse en la cosmovisión católica propia de épocas anteriores; 3) la fundamentación de las principales doctrinas que dominan el paradigma científico de la antropología

cultural tiene un origen kantiano; 4) el exilio tuvo importancia capital en el desarrollo moderno de la antropología desde finales de los años cincuenta; y 5) la implantación de la disciplina a nivel institucional en España ha sido reflejo de la integración del país en el contexto social, económico y cultural de Occidente.

BIBLIOGRAFÍA

Abad Castillo, Olga

1984. "El IV Centenario del Descubrimiento de America a traves de la prensa sevillana". En *Andalucía y América en el siglo XIX. Publicación conmemorativa del IV Centenario*, págs. 97-105. Escuela de Estudios Hispanoamericanos (EEHA-CSIC). Sevilla.
1989. *El IV Centenario del Descubrimiento de América a través de la prensa sevillana*. Universidad de Sevilla. Sevilla.

Abad Nebot, Francisco

2007. "El "Centro de Estudios Históricos" de la "Junta para Ampliación de Estudios" (1907-1938)". *Cauce: Revista de Filología y su Didáctica*, nº 30, págs. 7-39. Madrid.

ABC

1921. "Los nuevos archiveros". Sábado 6 de agosto de 1921. Edición de la mañana. Hemeroteca Digital ABC. Consultado en enero de 2014.
1930. "Madrid al día". Miércoles 2 de abril de 1930. Edición de la mañana. Hemeroteca Digital ABC. Consultado en junio de 2014.

Abellán, José Luis

1972. *La idea de América: origen y evolución*. Ediciones Istmo (Colección Fundamentos 23). Madrid.
1996. *Historia del pensamiento español: de Séneca a nuestros días*. Espasa-Calpe. Barcelona.

Abellán, José Luis y Antonio Monclús

- 1989a. *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. I. El pensamiento en España desde 1939*. Editorial Anthropos. Barcelona.
- 1989b. *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. II. El pensamiento en España desde 1939*. Editorial Anthropos. Barcelona.

Abrams, Meyer H.

1971. *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. Norton & Company. Nueva York.

AGPD (Archivo General y Protección de Datos)

1949-50. "Carpeta del expediente de Marcelino de Castellví". Documentos consultados en el Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid (Facultad de Derecho de la UCM). 108/08-41, 24. Madrid.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1980. "El indigenista". En *In Memoriam: Juan Comas Camps (1900-1979)*, págs. 23-29. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Alcina Franch, José

1950. "Antonio Ballesteros y Beretta (1880-1949)". *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 39, págs. 251-252. París.

1955. "Hipótesis acerca de la difusión mundial de las 'pintaderas'". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 1, nº 6, págs. 217-224. Madrid.

1964. *El americanismo en las revistas. Antropología: 3*. Publicaciones del Seminario de Antropología Americana, vol. 6. Sevilla.

1969. "Origen trasatlántico de la cultura indígena de América". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. IV, págs. 9-65. Madrid.

1972. "La antropología americanista en España: 1950-1970". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, nº 1, págs. 17-59. Madrid.

1975a. "La Antropología en España". En *La Antropología en España*, págs. 7-13. Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

1975b. "Arqueología y Antropología". En *La Antropología en España*, págs. 157-189. Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

1975c. *En torno a la Antropología Cultural*. Ediciones José Porrúa Turanzas. Madrid.

1978. "Ingapirca: arquitectura y áreas de asentamiento". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 8, págs. 127-146. Madrid.

1987. "José Alcina Franch: Autobiografía intelectual". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 68, págs. 7-20. Barcelona.

1988. *El descubrimiento científico de América*. Anthropos, editorial del hombre. Barcelona.

1992. "Historia de la antropología americanista". En *Historia de la antropología española*, págs. 463-476. Editorial Boixareu Universitaria. Barcelona.
- 1994a. "Historia de la cultura, de M. Ballesteros". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, pág. 63. Barcelona.
- 1994b. "Americanismo español: años treinta". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, págs. 32-35. Barcelona.
1999. *Evolución social*. Akal. Madrid.

Alejandrino del Solar, Pedro

1892. *El Perú de los Incas*. Ateneo de Madrid. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid.

Alonso Sagaseta, Alicia

1994. "El museo Antonio Ballesteros o colecciones de arqueología y etnología americanas de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, págs. 70-71. Barcelona.

Altamira y Crevea, Rafael

1908. Carta del 27-2-1908. En *Cartas inéditas de Rafael Altamira a Domingo Amunátegui Solar*. 2006. Cuadernos de América Sin Nombre. Murcia.
1916. *Filosofía de la historia y teoría de la civilización*. Ediciones de la Lectura. Madrid.
1917. *España y el programa americanista*. Editorial América. Madrid.
1920. "Prólogo" a *La Huella de España en América*. Editorial Reus. Madrid.
1924. *La Huella de España en América*. Editorial Reus. Madrid.
- 1976 (1902). *Psicología del pueblo español*. Editorial Doncel. Madrid.

Amador de los Ríos, José

1868. "El Museo Arqueológico Nacional: cartas al Sr. D. José Luis Albareda. III". *La Revista de España*, año I, tomo V, págs. 212-224. Madrid. Hemeroteca Digital BNE. Consultado el día 12 de marzo de 2014.

American Anthropologist

1953. "Father Marcelino de Castellvi". Vol. 55 (1), pág. 239.

Amin, Samir

1989 (1988). *Eurocentrism*. Zed Books. Londres.

Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura

1994. "Editorial: Manuel Ballesteros Gaibrois. Historia y antropología de América. Una visión científica de la diversidad cultural. El movimiento indigenista: Aportaciones desde España". Nº 162-163, págs. 2-17. Barcelona.

Antigüedades mexicanas

1892. ... publicadas por la Junta colombina de México en el cuarto Centenario del Descubrimiento de América. México.

Antón y Ferrándiz, Manuel

1891. *Antropología de los pueblos de América anteriores al Descubrimiento*. Ateneo de Madrid, sucesores de Rivadeneyra. Madrid.

Apuntes

1892. "Doctorado en Medicina. Conferencias de Antropología dadas por el catedrático de esta asignatura Dr. Antón y tomadas taquigráficamente por el alumno E.Z.", manuscrito. Madrid. Europeana: www.europeana.eu. Consultado en diciembre de 2013.

Aranzadi Unamuno, Telesforo y Luis de Hoyos Sáinz

1893. *Lecciones de Antropología ajustadas al programa y explicaciones del profesor de la asignatura Don Manuel Antón*. Imprenta y litografía de los Huérfanos. Madrid.

Ardrey, Robert

1970. *The Social Contract*. Collins. Londres.

1971 (1961). *African Genesis*. The Fontana Library. Londres.

1973 (1969). "Introduction", pg 7-44, en *The Soul of the Ape*, de Eugène Marais. Penguin Books. Londres.

Argos. Almanaque Literario

1935. "Literatura en las revistas". 1 de enero de 1935, págs. 163-170. Madrid.

Asensio, José M.

1892. "La leyenda colombina". *El Centenario: Revista Ilustrada*. (Madrid 1892-1893) tomo II, págs. 193-206.

Ayala, Jorge

1998. "El regeneracionismo científico de Ramón y Cajal". *Revista de Hispanismo Filosófico*, 3, págs. 33-50.

Ayala, María de los Ángeles

2006. "Introducción" a *Cartas inéditas de Rafael Altamira a Domingo Amunátegui Solar*, págs. 17-59. Cuadernos de América Sin Nombre. Murcia.

Balcells, Albert

2008. *Antoni Rubió i Lluch, historiador i primer president de l'Institut d'Estudis Catalans*. Institut d'Estudis Catalans: semblances biogràfiques, XLVIII. Barcelona.

Ball, Philip

2006. *The Devil's Doctor: Paracelsus and the World of Renaissance Magic and Science*. Random House. Londres.

Ballesteros Beretta, Antonio

1935. "Prólogo del director". En *América indígena. Tomo I: El hombre americano-Los pueblos de América*, págs. V-XII. Salvat Editores. Barcelona.
1945. *Síntesis de historia de España*. Salvat Editores. Barcelona.
- 1948a (1922). *Historia de España y su influencia en la historia universal. Tomo 1 primera parte*. P. Salvat. Barcelona.
- 1948b (1922). *Historia de España y su influencia en la historia universal. Tomo 3 tercera parte*. P. Salvat. Barcelona.

Ballesteros Beretta, Antonio y Pío Ballesteros

- 1913 (1911). *Cuestiones históricas: (Edad Antigua y Media)*. Establecimiento tipográfico de Juan Pérez Torres. Madrid.

Ballesteros Gaibrois, Manuel

- 1935a. "El Museo Etnográfico del Trocadero". *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, vol. III, págs. 253-261. Madrid.
- 1935b. "Piel de bison pintada. Tres ejemplares del Museo Arqueológico Nacional". *Tierra Firme*, nº 4, págs. 133-138. Madrid.
1936. *Labor cultural de los misioneros españoles*. Biblioteca PAX, Revista popular de cultura religiosa e hispánica. Nº 12, Serie II, Sección I. Madrid.
1940. *Francisco Pizarro*. Biblioteca Nueva. Madrid.
1951. "La moderna ciencia americanista española (1938-1950)". En *Miscelánea americanista: homenaje a D. Antonio Ballesteros Beretta (1880-1949)*, tomo I, págs. 117-135. CSIC. Madrid.
1952. *Historia de la cultura*. Ediciones Pegaso. Madrid.
1953. Carta a José Pérez de Barradas del 2 de junio de 1953. FD2005/1/878. Museo de los Orígenes. Madrid.
1957. "Fernández de Oviedo, etnólogo". *Revista de Indias*, año XVII, nº 69-70, págs. 445-467. Madrid.
1965. "Reflexión en torno al porvenir cultural de Hispanoamérica". En *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, vol I, págs. 19-36. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Barcelona. Barcelona.
1973. *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
1975. "Antropología americanista". En *La Antropología en España*, págs. 23-37. Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
1979. "Juan Comas en el recuerdo". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. IX, págs. 47-49. Madrid.
1982. *Maestros del americanismo: Antonio Ballesteros Beretta (1880-1949)*. Universidad Complutense de Madrid.
1985. *Cultura y religión de la América prehispánica*. BAC. Madrid. [Citado en "Manuel Ballesteros Gaibrois: Historia y Antropología de América. Una visión científica de la diversidad cultural. El movimiento indigenista: aportaciones desde España". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, págs. 2-17. Barcelona].

1994. "Autopercepción intelectual de un proceso histórico - autobiografía". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, págs. 17-26. Barcelona.

Balmaseda Muncharaz, Luis J.

2008. "Intervenciones 'menores' de Pérez de Barradas en yacimientos de época visigoda". En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981*, Págs. 165-177. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

Barberena Fuentes, Santiago I.

1914. *Historia antigua y de la conquista del Salvador*. Imprenta Nacional. San Salvador.

Barnard, Alan

- 2007 (2000). *History and Theory in Anthropology*. Cambridge University Press. Cambridge.

Barnett, S. A. y otros

- 1969 (1966). *Un siglo después de Darwin*. Alianza Editorial. Madrid.

Barón Castro, Rodolfo

1952. "Epílogo al homenaje a Don Antonio Ballesteros". En *Miscelánea americanista: homenaje a D. Antonio Ballesteros Beretta (1880-1949)*, tomo III, págs. 642-648. CSIC. Madrid.

Barras de Aragón, Francisco de las

1933. "La Etnografía y la Antropología en la Expedición". *Crónica de la Expedición Iglesias al Amazonas*, año I, nº 5, págs. 12-15. Madrid.

Barreiro, Agustín

1932. "Expediciones científicas españolas". *Crónica de la Expedición Iglesias al Amazonas*, año 1, nº 2, págs. 23-28. Madrid.

Barrera, Trinidad

2010. "Introducción". En *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, págs. 6-56. Alianza Editorial. Madrid.

Barril Vicente, Magdalena

1993. "El proceso histórico-social en la formación de las colecciones del MAN". *Boletín de la ANABAD*, tomo 43, nº 3-4, págs. 37-64.

Bary, David

1976. *Poesía y transfiguración*. Editorial Planeta. Barcelona.

Bayle, Constantino

1940. "Descubridores jesuítas del Amazonas". *Revista de Indias*, vol 1, nº 1, págs. 121-185. Madrid.

Bazán, Armando Raúl

1998. "Discurso de recepción del académico de número lic. Armando Raúl Bazán". En *El americanismo español*, de Mario Hernández Sánchez-Barba, págs. 15-23. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires.

Becker, Jillian

- 1978 (1977). *Hitler's Children: The Story of the Baader-Meinhoff Gang*. Panther Books.

Benedict, Ruth

1969. "Franz Boas as an Ethnologist". En *Franz Boas, 1858-1942*, págs. 27-34. American Anthropological Association. Washington.

Benítez, Simón

1949. *Recuerdo de un gran historiador y su obra: Don Antonio Ballesteros Beretta*. Publicaciones de "el museo canario": incorporado al Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Las Palmas.

Benito Fernández, José

2005. *Eduardo Haro Ibars: los pasos del caído*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- 2006 (1999). *El contorno del abismo*. Tusquets Editores. Barcelona.

Berlin, Isaiah

- 1987 (1939). *Karl Marx: His Life and Environment*. Oxford University Press. Oxford.

Bernabéu Albert, Salvador

1987. *1892: El IV centenario del descubrimiento de América en España*. CSIC. Centro de Estudios Históricos. Departamento de Historia de América. Madrid.
2006. "El americanismo en el Centro de Estudios Históricos: Américo Castro y la creación de la revista *Tierra Firme* (1935-1937)". En *De las independencias al Bicentenario*, págs. 47-70. Casa América Catalunya.
2007. "Los americanistas y el pasado de América: tendencias e instituciones en vísperas de la Guerra Civil". *Revista de Indias*, vol. LXVII, núm. 239, págs. 252-282. Madrid.

Bernabéu Albert, Salvador y Consuelo Naranjo Orovio

2008. "Historia contra la 'desmemoria' y el olvido: el americanismo en el Centro de Estudios y la creación de la revista *Tierra Firme*". En *Tierra Firme*, págs. 9-151. Facsímil editado por el Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid.

Biblioteca Nacional de España.

2012. *Otras Miradas*. Exposición. 23 de mayo-8 de julio de 2012. Madrid.

Bilbao, Cristina

1978. *La ciencia del hombre en el siglo XVIII*. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

Boas, Franz

1940. *Race, Language and Culture*. University of Chicago Press. Chicago.
- 1965 (1911). *The Mind of Primitive Man*. The Free Press, Macmillan. Nueva York.
- 1974a (1904). "The History of Anthropology". En *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, págs. 23-36. Basic Books. Nueva York.
- 1974b (1938). "The Background of my Early Thinking". En *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, págs. 41-43. Basic Books. Nueva York.
- 1974c (1911). "Instability of Human Types". En *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, págs. 214-219. Basic Books. Nueva York.

1974d (1902). "Anthropological Instruction in Columbia University". En *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, págs. 290-293. Basic Books. Nueva York.

1974e (1909). "A Residue of Bitterness". En *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, págs. 303-307. Basic Books. Nueva York.

Bonilla y San Martín, Adolfo

1917. Contestación al discurso leído en el acto de su recepción por M. Antón y Ferrándiz. Real Academia de la Historia. Madrid.

Bosch Gimpera, Pere

1923. "Carta 29 a Luis Pericot, 1 de enero de 1923". Pg 143-144, en 58 anys i 7 dies: correspondència de Pere Bosch Gimpera a Lluís Pericot. 2002. SERP Universitat de Barcelona. Barcelona.

1940. "Carta 109 a Luis Pericot, 30 de noviembre de 1940". Pg 230-231, en 58 anys i 7 dies: correspondència de Pere Bosch Gimpera a Lluís Pericot. 2002. SERP Universitat de Barcelona. Barcelona.

1949a. "Carta 127 a Luis Pericot, 20 de octubre de 1949". Pg 266, en 58 anys i 7 dies: correspondència de Pere Bosch Gimpera a Lluís Pericot. 2002. SERP Universitat de Barcelona. Barcelona.

1949b. "Carta 128 a Luis Pericot, 14 de noviembre de 1949". Pg 267, en 58 anys i 7 dies: correspondència de Pere Bosch Gimpera a Lluís Pericot. 2002. SERP Universitat de Barcelona. Barcelona.

1970. "Carta 258 a Luis Pericot, 26 de diciembre de 1970". Págs. 435-437, en 58 anys i 7 dies: correspondència de Pere Bosch Gimpera a Lluís Pericot. 2002. SERP Universitat de Barcelona. Barcelona.

1980. *Memories*. Edicions 62. Barcelona.

2003 (1932). *Etnología de la Península Ibérica*. Uargoiti editores. Pamplona.

Bottomore, Tom

1981. "A Marxist Consideration of Durkheim". *Social Forces*, vol. 59, nº 4, págs. 902-917. Oxford.

Braojos Garrido, Alfonso

1986. "La Exposición Iberoamericana de 1929. Sus orígenes: utopía y realidad en la Sevilla del siglo XX". En *Andalucía y América en el siglo*

XX: *Actas de las VI Jornadas de Andalucía y América (Universidad de Santa María de la Rábida, marzo 1986)*, vol. 1, págs. 9-42. CSIC. Sevilla.

1992. *Alfonso XIII y la Exposición Iberoamericana de Sevilla 1929*. Universidad de Sevilla.

Bravo Guerreira, M^a Concepción

1994. "El profesor Manuel Ballesteros, peruanista". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, págs. 55-56. Barcelona.

Brennan, James F.

1999. *Historia y sistemas de la Psicología*. Prentice Hall. México.

Brentano, Franz

2013 (1889). *El origen del conocimiento moral*. Editorial Tecnos. Madrid.

Bueno, Gustavo

1999. *España frente a Europa*. Alba Editorial. Barcelona.

Bunzl, Matti

1996. "Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From Volkgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture". En *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (George W. Stocking Jr, editor), págs 17-79. The University of Wisconsin Press.

Buxó i Rey, María Jesús

1974. "Aculturación, bilingüismo y cognición en Chinchero". *Ethnica: Revista de Antropología*, nº 8, págs. 49-69. Barcelona.

1991 (1978). *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*. Anthropos. Barcelona.

2013. "Del bilingüismo a la bioética: Maria Jesús Buxó, ejemplo de antropología polivalente". *Reviste Perifèria*, nº 18 (2), págs. 1-32. Barcelona. (Entrevistadores: Elena Amunarriz del Río, Carla Brito Fuentes y Carolina Villar Romón).

Cabello Carro, María Paz

1984. "Expediciones científicas, museología y coleccionismo americanista en la España del siglo XVIII". En *Actas II Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias: Jaca, 27 de Septiembre-1 de Octubre, 1982* (coord. por Mariano Hormigón Blánquez), vol. 3, págs. 27-50. Consultado a través de Dialnet. 12 de marzo de 2014.
1993. "El Museo de América". *Anales del Museo de América*, nº 1, Págs. 11-21. Madrid.
1994. "De las antiguas colecciones americanas al actual Museo de América". *Boletín de la ANABAD*, tomo 44, nº 4, págs. 177-202. Madrid.
2001. "La formación de las colecciones americanas en España: evolución de los criterios". *Anales del Museo de América*, nº 9, págs. 303-318. Madrid.
2004. "José Alcina Franch: esbozo biográfico de un americanista". *Anales del Museo de América*, nº 12, págs. 309-324. Madrid.

Cabrero Fernández, Leoncio

1994. "El profesor Manuel Ballesteros y el Seminario de Estudios Americanistas". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, págs. 65-66. Barcelona.

Calderón Quijano, José Antonio

1984. *El IV Centenario del Descubrimiento en la ilustración española y americana y el Ateneo de Madrid*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos (EEHA-CSIC). Sevilla.
1987. *El americanismo en Sevilla 1900-1980*. CSIC. Sevilla.

Calella, Plácido de

1934. "Pólogo". En *Manual de investigaciones lingüísticas para uso de los Misioneros capuchinos del Vicariato Apostólico del Caquetá, Putumayo y Amazonas*, págs. 23-27. Boletín de Estudios Históricos. Bogotá.

Calero Delso, Juan Pablo

2009. "Gabriel María Vergara Martín". En *Wada. Enciclopedia de Guadalajara*.

Calvo i Calvo, Luis

- 1991. *El "Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya" y la antropología catalana*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Barcelona.
- 1992. "Folclore, etnografía y etnología en Cataluña". En *Historia de la antropología española*, págs. 207-241. Editorial Boixareu. Barcelona.
- 1997a. *Historia de la Antropología en Cataluña*. Departamento de Antropología de España y América, CSIC. Madrid.
- 1997b. "África y la Antropología española: la aportación del Instituto de Estudios Africanos". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LII, nº 2, págs. 169-185. Madrid.

Calvo Carilla, José Luis

- 1998. *La cara oculta del 98: místicos e intelectuales en la España del fin de siglo (1895-1902)*. Cátedra. Madrid.

Campo del Pozo, Fernando

- 1979. *Los Agustinos en la evangelización de Venezuela*. Universidad Católica Andrés Bello. Venezuela.

Canal de Futuro (Joaquín Costa)

- 2013. En *Somos Documentales*. Rtv.es. Visto el 17 de marzo de 2014.

Cánovas del Castillo, Antonio

- 1892. "Discurso". En *El centenario del descubrimiento de América*, págs. 177-185. Rivadeneyra. Madrid.

Capel, Horacio

- 2009. "La antropología española y el magisterio de Claudio Esteva Fabregat". *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XIII, núm. 287, págs. 281-309. Barcelona.

Caravantes García, Carlos

- 1985. "A los veinte años de la fundación de la Escuela de Estudios Antropológicos: el 'Renacimiento' de la antropología española". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XV, págs. 335-339. Madrid.

Cardoso, Ciro F.S.; Pérez Brignoli, H.

- 1976. *Los métodos de la historia*. Editorial Crítica. Barcelona.

Carmak, Robert Michael

2003. "A Historical Anthropological Perspective on the Mayan Civilization". *Social Evolution and History*, vol. 2, nº 1, págs. 71-115.

Caro Baroja, Julio

1985. *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. CSIC. Madrid.

Carrera Hontana, Enrique de

2008. "Pérez de Barradas como precursor en la gestión territorial del patrimonio. Antes y después de la "Información sobre la ciudad" de 1929". En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897- 1981*, págs. 201-229. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

Carrocera, Buenaventura de

1953. El Centro de "Estudios Venezolanos Indígenas". En *Miscelánea Padre Castellví*, págs. 117-121. Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana. Sibundoy, Colombia.
1981. *Lingüística indígena venezolana y los misioneros capuchinos*. Universidad Católica Andrés Bello. Venezuela.

Cartagena, Alberto de

1953. "Apuntes sobre danzas indígenas de algunas tribus de la Amazonia Colombiana". *Antropología y Etnología*, tomo VIII, págs. 83-115. CSIC. Madrid.

Casado Rigalt, Daniel

2006. *José Ramón Mélida (1856-1933) y la arqueología española*. Real Academia de la Historia. Madrid.

Cassirer, Ernst

- 1966 (1944). *An Essay on Man*. Yale University Press. New Haven.
- 1993 (1918). *Kant, vida y obra*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.

Castañeda, Vicente

1929. "Don Manuel Antón y Ferrándiz". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 95, págs. 400-408. Madrid.

Castellví, Marcelino de

- 1934a. "Investigaciones lingüísticas y etnográficas de la Misión de Caquetá". *Senderos: Publicación Semestral de la Biblioteca Nacional de Colombia*, vol 2, nº 9, págs. 172-176. Bogotá.
- 1934b. *Manual de investigaciones lingüísticas para uso de los Misioneros capuchinos del Vicariato Apostólico del Caquetá, Putumayo y Amazonas*. Boletín de Estudios Históricos. Colombia.
1939. Carta a José Pérez de Barradas del 28 de marzo de 1939. FD2005/1/469. APB-6/59. 1938-07-19. 1948-06-12. Museo de los Orígenes. Madrid.
1940. Carta a José Pérez de Barradas del 21 de noviembre de 1940. FD2005/1/470. APB-6/59. 1938-07-19. 1948-06-12. Museo de los Orígenes. Madrid.
- 1940-1945. Carta a José Pérez de Barradas entre 1940 y 1945. FD2005/1/471. APB-6/59. 1938-07-19. 1948-06-12. Museo de los Orígenes. Madrid.
1945. Carta a José Pérez de Barradas del 10 de febrero de 1945. FD2005/1/472. APB-6/59. 1938-07-19. 1948-06-12. Museo de los Orígenes. Madrid.
1948. Carta a José Pérez de Barradas del 30 de junio de 1948. FD2005/1/781. APB-6/59. 1938-07-19. 1948-06-12. Museo de los Orígenes. Madrid.
1953. "La famosa 'planta de la vida' (Paullina Yoco)". En *Miscelánea Padre Castellví*, págs. 21-29. Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana. Sibundoy, Colombia.
1958. "Prólogo". En *Propedéutica etnoglitológica y diccionario clasificador de las lenguas indoamericanas*, págs. 9-10. CSIC. Madrid.

Castilla Urbano, Francisco

2002. *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*. CSIC. Madrid.

Castillejo Cambra, Emilio

2014. *Mito, legitimación y violencia simbólica en los manuales escolares del franquismo (1936-1975)*. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid.

Castro, F. Vicente y José Luis Rodríguez Molinero

1986. *Bernardino de Sahagún: el primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI)*. Universidad de Salamanca.

Catálogo de la Sección de México

1892. Tomo I. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid.

1893. Tomo II. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid.

Catálogo de los objetos etnológicos y arqueológicos exhibidos por LA expedición Hemenway

1892. Jaramillo Impresor. Madrid.

Catálogo especial de España. Exposición Histórico-Americana

1892. Catálogo de los objetos que presenta la nación española a la Exposición Histórico-Americana de Madrid. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid.

Catálogo general de la Exposición Histórico-Americana de Madrid 1892

1893. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid.

Cédula de inscripción

1892a. Cédula de inscripción Nº orden: 46. Luis Gómez. Expediente 1891/48: Cuarto Centenario del Descubrimiento de América. Exposición Histórico Americana. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

1892b. Cédula de inscripción Nº orden: 52. Antonio Espina y Capó. Expediente 1891/48: Cuarto Centenario del Descubrimiento de América. Exposición Histórico Americana. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

1892c. Cédula de inscripción Nº orden: 56. Eduardo de la Rada. Expediente 1891/48: Cuarto Centenario del Descubrimiento de América. Exposición Histórico Americana. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

Chao Rego, Xosé

2007. *Iglesia y franquismo: 40 años de nacional-catolicismo (1936-1976)*. TresCtres Editores. Santa Comba. A Coruña.

Chías Navarro, Pilar

1986. *La Ciudad universitaria de Madrid. Génesis y realización*. Editorial Universidad Complutense. Madrid.

Clasificación de los objetos

1892. Documentos oficiales. Reglamento general de la exposición histórico-americana de Madrid. *Revista el Centenario Revista Ilustrada*, tomo II, págs. 140-145. Madrid.

Comas Camps, Juan

- 1951a. Carta a José Pérez de Barradas, del 19 de abril de 1951. FD2005/1/816. APB-8/2. Museo de los Orígenes. Madrid.
- 1951b. *Los mitos raciales: La cuestión racial ante la ciencia moderna*. UNESCO. París.
1970. "Características diferenciales del género "Homo" y su aplicación a la filogenia de los Homínidos". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. V, págs. 9-37. Madrid.

Conrad, Geoffrey y Arthur A. Demarest, Arthur

- 1988 (1984). *Religion and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*. Cambridge University Press. Cambridge.

Contreras Hernández, Jesús

1979. *Adivinación, ansiedad y cambio en Chinchero (Perú)*. Resumen de la tesis de Jesús Contreras. Secretariado de Publicaciones, Intercambio Científico y Extensión Universitaria. Universidad de Barcelona.
1980. "La valoración del trabajo en una comunidad campesina de la sierra peruana". *Boletín Americanista*, año XII, nº 30, págs. 41-69. Barcelona.
1985. *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*. Editorial Mitre. Barcelona.

Contreras, Jesús, Joan J. Pujadas e Ignasi Terradas

2000. "Ángel Palerm y los antropólogos españoles del 68". En *La diversidad intelectual: Ángel Palerm in memoriam*, págs. 43-63. Centro de

Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Hidalgo y Matamoros. México.

Copleston, Frederick

2001a (1963). *Historia de la Filosofía 6: de Wolff a Kant*. Ariel. Barcelona.

2001b (1963). *Historia de la Filosofía 7: de Fichte a Nietzsche*. Ariel. Barcelona.

Corbí, Juan Francisco M.

2009. "El franquismo en la arqueología: el pasado prehistórico y antiguo para la España una, grande y libre". *Arqueoweb. Revista sobre arqueología en internet*, nº 11.

Cortadella Morral, Jordi

2003. "Historia de un libro que se sostenía por sí mismo: la Etnología de la Península Ibérica de Pere Bosch Gimpera". En *Etnología de la Península Ibérica*, págs. IX-CXXXIX. Urgoiti editores. Pamplona.

Cortés Alonso, Vicenta

1994. "Manuel Ballesteros Gaibrois y la edición de textos". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, págs. 57-60. Barcelona.

Cossío Klüver, Manuel Augusto de

1985. "Dos libros de Claudio Esteva Fabregat". *Antropológica*, vol. 3, nº 3, págs. 309-311. Lima.

Crespo MacLenna, Julio

2004. *España en Europa 1945-2000: del ostracismo a la modernidad*. Marcial Pons. Madrid.

Cronau, Rodolfo

1892. *América: historia de su descubrimiento, desde los tiempos primitivos hasta los más modernos*. Montaner y Simón Editores. Barcelona.

"Cronología de Manuel Ballesteros Gaibrois"

1994. *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, pág. 26. Barcelona.

Cuartango, Pedro G.

2009. "Dioses, los relojes y el libre albedrío". En *elmundo.es*. 22 de julio de 2009. <http://www.elmundo.es/opinion/columnas/pedro-g-cuartango/2009/07/17514759.html>

Dardé, Carlos

2013. *Cánovas y el liberalismo conservador*. Fundación FAES. Madrid.

Defoe, Daniel

2003 (1719). *Robinson Crusoe*. Penguin Classics. Londres.

Delegado General

1891. Carta delegado general de la junta directiva. Nº Orden: 48. Expediente 1891/48: Cuarto Centenario del Descubrimiento de América. Exposición Histórico Americana. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

Deleuze, Gilles

2013 (1967). *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Anagrama. Barcelona.

Diario Oficial de Avisos de Madrid

1900. "Ministerio de instrucción pública y bellas artes. Real orden". 22 de septiembre. Madrid.

Díaz de Guereñu, Juan Manuel

1995. *Juan Larrea: versiones del poeta*. Universidad de Deusto. Bilbao.

Díaz Martín, Eduardo

1997. "El escepticismo en la Antigüedad". En *Historia de la filosofía antigua*, págs. 319-339. Trotta. Madrid.

Diel, Paul

1986 (1971). *The God-Symbol*. Harper & Row, Publishers. San Francisco.

Diner, Hasia. R.

1995. *In the Almost Promised Land: American Jews and Blacks, 1915-1935*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Dirección del CILEAC

1953. "In Memoriam". En *Miscelánea Padre Castellví*, págs. 15-17. Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana. Sibundoy, Colombia.

Dirección General

1891. Dirección General de Instrucción Pública. Negociado 6º. 18 de abril de 1891. Expediente 1891/48: Cuarto Centenario del Descubrimiento de América. Exposición Histórico Americana. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

Dodds, Eric R.

1951. *The Greeks and the Irrational*. University of California Press. Berkeley.

D'Ors, Eugenio

- 1953 (1943). *La civilización en la Historia*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Dugan, David

1998. *Africa: A History Denied*. Time-Life Education. Alexandria, VA.

Duque, Félix

1998. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal. Madrid.

Durkheim, Emile

- 2008 (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial. Madrid.

Eiroa San Francisco, Matilde

2012. "Palabra de Franco: Lenguaje político e ideología en los textos doctrinales". En *III Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo* (coord. por Carlos Navajas Zubeldía y Diego Iturriaga Barco), págs. 71-88. Logroño.

El Día

1892. "Bibliografía". 1 de octubre de 1892.

El Heraldo de Madrid

1892. "Últimas noticias: juicios de hoy". 4 de enero de 1892. Madrid.

El Imparcial

1867. "Museos arqueológicos". 21 de marzo de 1867. Madrid.
1892a. "El Ateneo". 12 de junio de 1892.
1892b. "La Exposición Histórico-Americana: personal". 1 de noviembre de 1892.

1894. "Libros nuevos". 29 de diciembre de 1894.

1923. "Academias militares: Nombramientos de tenientes Ingenieros". 9 de agosto de 1923. Madrid.

El Siglo Futuro

1892. "En la exposición histórico-europea". 12 de noviembre de 1892.

1900. "Correo de Cuba". 21 de septiembre de 1900, págs. 2-3.

El Sol

1928. "La aviación española. Hoy emprenderá el vuelo el "Jesús del Gran Poder"". 10 de mayo de 1928. Madrid.

1931. "Pensiones para estudiar en el Extranjero". 18 de agosto de 1931, pág. 2. Madrid.

1935. "Academia de la Historia: premio de 24.000 pesetas". 22 de julio de 1935, pág. 5. Madrid.

1936a. "Panorama del americanismo con motivo de la publicación del sexto número de la revista *Tierra Firme*, 24 de julio de 1936, pág. 2. Madrid.

1936b. "El profesor Trimborn, en la Sociedad de Antropología y Etnografía". 5 de mayo de 1936, pág. 10. Madrid.

Elliott, John H.

1978 (1965). *La España imperial: 1469-1716*. Editorial Vicens-Vives. Barcelona.

Engels, Friedrich

1968 (1888). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Colección Orbe.

1970a (1888). "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana". En *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*, págs. 13-79. Editorial Grijalbo. México.

1970b (1888). "Introducción a la 'dialéctica de la naturaleza'". En *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*, págs. 79-107. Editorial Grijalbo. México.

1970c (1888). "Ciencia de la Historia". En *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*, págs. 131-158. Editorial Grijalbo. México.

2008. (1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Alianza Editorial. Madrid.

Escandell Bonet, Bartolomé

1994. "M. Ballesteros Gaibrois: la renovación historiográfica de la perspectiva universalista". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, págs. 35-37. Barcelona.

ESD (Escuela Superior de Diplomática)

- 1892-1893. "Antecedentes de la carrera de Don Narciso Sentenach y Cabañas". Documentos de la ESD consultados en el Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid (Facultad de Derecho de la UCM). ED-23/21. Madrid.

España y América

1892. "Impresos recibidos en esta redacción". 4 de diciembre de 1892.

Español Bouché, Luis

2007. *Leyendas negras: vida y obra de Juan Juderías (1877-1918)*. Junta de Castilla y León. Salamanca.

Espinosa, Lucas

1935. *Los Tupí del oriente peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*. Publicaciones de la Expedición Iglesias al Amazonas: sección de Antropogeografía. Lingüística. Madrid.
- 1953a. Carta a José Pérez de Barradas del 1 de junio de 1953. FD2005/1/927. Museo de los Orígenes. Madrid.
- 1953b. "Tupis y Tapuyos. Las Amazonas y el Río de las Amazonas". *Antropología y Etnología*, tomo VIII, págs. 9-83. Madrid.
1954. Carta a José Pérez de Barradas del 24 de mayo de 1954. FD2005/1/930. Museo de los Orígenes. Madrid.
1955. *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
1960. "Vestimenta y pudor en la amazonia peruana". *Antropología y Etnología*, tomo XIII, págs. 9-43. Madrid.
1967. Carta a José Pérez de Barradas del 7 de abril de 1967. FD2005/1/2357. Museo de los Orígenes. Madrid.

- 1967-1968. Carta a José Pérez de Barradas entre 1967 y 1968. Fecha exacta indeterminada. FD2005/1/2360. Museo de los Orígenes. Madrid.
1968. Carta a José Pérez de Barradas del 15 de abril de 1968. FD2005/1/2361. Museo de los Orígenes. Madrid.
1969. Carta a José Pérez de Barradas del 12 de diciembre de 1969. FD2005/1/2362. Museo de los Orígenes. Madrid.

Esteban, José

2012. *La generación del 98 en sus anécdotas*. Los Cuatro Vientos Renacimiento. Sevilla.

Esteva Fabregat, Claudio

- 1965a. "Juan Comas. La antropología social aplicada en México. Trayectoria y antología". *Anales de Antropología*, vol II, nº 1, págs. 200-204. México.
- 1965b. *Función y funcionalismo en las ciencias sociales*. CSIC. Madrid.
- 1966a. Carta de Esteva Fabregat a Alcina Franch. 18 de junio de 1966. Documentos de la Escuela de Estudios Antropológicos. Archivo AECID. Caja 278, Carpeta 8635. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.
- 1966b. Carta de Esteva Fabregat a Pedro Carrasco. 20 de mayo de 1966. Documentos de la Escuela de Estudios Antropológicos. Archivo AECID. Caja 278, Carpeta 8635. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.
- 1966c. Carta de Esteva Fabregat a Michael Kenny. 12 de marzo de 1966. Documentos de la Escuela de Estudios Antropológicos. Archivo AECID. Caja 278, Carpeta 8635. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.
- 1966d. Carta de Esteva Fabregat a Carmelo Lisón. 23 de febrero de 1966. Documentos de la Escuela de Estudios Antropológicos. Archivo AECID. Caja 278, Carpeta 8635. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.
- 1966e. Carta de Esteva Fabregat a Carmelo Lisón. 23 de marzo de 1966. Documentos de la Escuela de Estudios Antropológicos. Archivo AECID. Caja 278, Carpeta 8635. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.
1967. Carta de Esteva Fabregat a Alfredo Jiménez Núñez del 9 de febrero de 1967. Caja 279, Carpeta 8636. AECID. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.

1968. Expediente de Claudio Esteva Fabregat. Consultado en 2014 vía digital gracias a un envío del Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid (Facultad de Derecho de la UCM). P-104-09-05. Pdf. Madrid.
1971. “Actividades antropológicas en Barcelona: 1970”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. VI, págs. 471-476. Madrid.
1979. “Juan Comas en el contexto de una militancia indigenista”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. IX, págs. 31-41. Madrid.
1982. “Autobiografía intelectual de Claudio Esteva Fabregat”. Pg 4-19, en *Anthropos: Boletín de Información y Documentación*, nº 10, págs. 4-19. Barcelona.
2003. “Memoria de una antropología de campo: Chinchero”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 33, nº extraordinario, págs. 363-385. Madrid.
2011. “Entrevista a Claudi Esteva Gabregat”. *Perifèria: Revista de Recerca i Investigació en Antropologia*, nº 14. Barcelona. <http://revista-redes.rediris.es/Periferia/Articles/1-EntrevistaEsteveFabregatCAST.pdf>

Exposición Histórico-Americana de Madrid 1892, material gráfico
1892. Madrid.

Fabié, Antonio María

1892. “El Congreso de Americanistas”. *El Centenario Revista Ilustrada*. (Órgano oficial de la junta directiva encargada de las solemnidades que han de conmemorar el descubrimiento de América), tomo III, págs. 346-357. El progreso editorial. Madrid.

Fábregas Puig, Andrés

1997. *Ángel Palerm Vich*. El Colegio de Jalisco. México.

Farekatde Maribba, Norberto

2004. “Los misioneros capuchinos catalanes y la colonia agrícola del sur – Abaracuara: Perspectiva desde las vicisitudes exógenas. En *La cultura de tabaco y coca: Análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales–FLACSO. Bogotá.

Fernández Sendín, Maximino

2005. *Alfonso I de la Amazonía, rey de los jíbaros: la increíble y veraz historia de Alfonso Graña, el gallego que reinó entre las tribus jíbaras del Alto Maraón*. Fundación Comarcal A Pandarata. Pontevedra.

Ferrando, Roberto

1994. "El profesor Ballesteros y la cultura valenciana". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, ágs. 49-53. Barcelona.

Ferrater Mora, José

2002 (1941). *Diccionario de Filosofía abreviado*. Editorial Sudamericana. Argentina.

Ferrazón, Patricio

1883. Carta publicada en *El Eco de Cartagena*. 11 de junio 1883. Págs. 1. Archivo Municipal de Cartagena. Archivo.cartagena.es/pandora/

1892a. "El centenario del descubrimiento de América: proyectos laudables". *Archivo Diplomático y Consular de España: Revista Internacional, Política, Literaria y de Intereses Materiales*, nº 417 (16 de agosto de 1892), págs. 1651-1652. Hemeroteca digital BN. Consultado 2013.

1892b. "El indulto universal del centenario". Pg 1635. Artículo publicado en el *Archivo Diplomático y Consular de España: Revista Internacional, Política, Literaria y de Intereses Materiales*, nº 415 (31 de julio de 1892), pág. 1635. Hemeroteca digital BN. Consultado 2013.

Ferreira de Castro, José María

1933. "Nosotros, los españoles y la cultura". *Crónica de la Expedición Iglesias al Amazonas*, año I, nº 7, págs. 9-12. Imp. Viuda de Navarro. Simurg. Madrid. (Fondos digitalizados del CSIC).

Fewkes, Jesse Walter

1892. Sala de la Expedición Hemenway (Estados Unidos). Expediente 1891/48: Cuarto Centenario del Descubrimiento de América. Exposición Histórico Americana. Museo Arqueológico Nacional. Madrid.

Figuería, Julia

1952. "Los premios del Consejo Superior de Investigaciones Científicas". *Boletín de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas*, año I, nº 4, págs. 35-37.

Földényi, Laszlo F.

2006. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Galaxia Gutenberg.

Franco Grande, Xosé Luís y José Landeira Yrago

1974. *Cronología gallega de Federico García Lorca y datos sincrónicos*. Ediciones Grial. España.

Frank, Joseph

2010. *Dostoevsky: A Writer in His Time*. Princeton University Press.

Fusi, Juan Pablo

1998. "Liminar". En *La moral de la derrota*, pág. 11. Cícón Ediciones. Madrid.

Gaceta de Instrucción Pública

- 1892a. "Academias, archivos, bibliotecas y museos". 15 de febrero de 1892.
1892b. "Academias, archivos, bibliotecas y museos". 25 de marzo de 1892.

Gambra, Rafael

- 2001 (1961). *Historia sencilla de la filosofía*. Ediciones Rialp. Madrid.

García, Lorenzo

1985. *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*. Ediciones Abya-Yala. Quito.

García, Romano

1996. "Fernandez Figueroa, 'in memoriam'". *El País* Hemeroteca. http://elpais.com/diario/1996/03/04/agenda/825894005_850215.html . Consultado el 26 de diciembre de 2014.

García Acosta, Virginia

2000. "Presentación y semblanza de Ángel Palerm". En *La diversidad intelectual: Ángel Palerm in memoriam*, págs. 11-21. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Hidalgo y Matamoros. México.

García Mora, Carlos y Andrés Medina Hernández

1986. *La quiebra política de la antropología social en México*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

García Sáiz, María Concepción y Félix Jiménez Villalba

2009. "Museo de América, mucho más que un museo". *Artígrama: Revista del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza*, nº 24, págs. 83-118.

García de Tuñón Aza, José María

2004. "'Hispanidad': historia y significación de la palabra". *El Catoblepas: Revista Crítica del Presente*, nº 31, pág. 15.

Garlitz, Dustin

2010. "Durkheim's French Neo-Kantian Social Thought: Epistemology, Sociology of Knowledge, and Morality in The Elementary Forms of the Religious Life". PHP 6415.901: Seminar in Kant and the Kantians – Neo-Kantianism modul. Florida.

Garzón, Dionisio

2007. "Introducción". En *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida. Friedrich Nietzsche*, págs 9-21. Biblioteca Edad. Madrid.

Gay, Peter

1988. *Freud: A Life of our Time*. J.M. Dent & Sons. Ltd. Londres.

Geertz, Clifford

1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. Nueva York.

Geldard, Richard

2000 (1935). *Remembering Heraclitus*. Lindisfarne Books.

Gems, Gerald R.

2008. "Anthropology Days, the Construction of Whiteness, and American Imperialism in the Philippines". En *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games / Sport, Race, and American Imperialism*, (compilado por Susan Brownell), págs 189-216. University of Nebraska Press. Lincoln.

Giménez Caballero, Ernesto

1954. *El genio antieconómico de España*. Ateneo de Madrid. Madrid.

Giné, M. e Y. Domínguez (eds)

2004. *Prensa hispànica i literatura francesa al segle XIX*. Edicions de la Universitat de Lleida.

Glick, Thomas F., Rosaura Ruiz y Miguel Ángel Puig-Samper

1999. *Darwinismo en España e Iberoamérica*. Editorial CSIC. Madrid.

Gómez González, Francisco Javier y José Luis Izquieta Etulain

2013. "Marxismo y antropología. Vigencia del analisis marxista en la antropología social". *Papers: Revista de Sociología*, vol 98, nº 1, págs. 61-77. Barcelona.

Gómez Izquierdo, Jorge

2000. *El discurso antirracista de un antropólogo indigenista: Juan Comas Camps*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México.

Gómez López, Augusto Javier

2005. "El Valle de Sibundoy: El despojo de una Heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, nº 32, págs. 51-73.

González Freire, José M.

2007. *Sinesio en la prensa española e hispanoamericana*. Universidad de Colima. México.

González-Garzón Finat, Clara

2014. "Evangelización y exotismo. La representación del indígena americano en el Palacio de las Misiones de Barcelona, 1929". *Boletín Americanista*, año LXIV, nº 68, págs. 145-164. Barcelona.

González López, María Antonieta

2001. "Índice de la revista Raza Española". *Revista de Literatura*, vol 63, nº 126, págs. 535-582.

González Noriega, Santiago

2008. "Introducción". En *Las formas elementales de la vida religiosa*, págs. 7-20. Alianza Editorial. Madrid.

Gould, Stephen J.

2004 (2002). *La estructura de la teoría de la evolución*. Metatemas. Madrid.

2006 (1981). *The Mismeasure of Man (Revised & Expanded)*. W. W. Norton & Company. Nueva York.

Gracia Alonso, Francisco

2008. "Pedro Bosch Gimpera y la escuela antropológica de Barcelona (1916-1939) a partir de las fuentes documentales de correspondencia". En *S'écrire et écrire sur l'antiquité. L'apport des correspondances à l'histoire des travaux scientifiques*, págs. 341-362. J. Million. Grenoble.

2011. *Pere Bosch Gimpera: universidad, política, exilio*. Marcial Pons Historia. Madrid.

Gracia Alonso, Francisco y Josep María Fullola i Pericot

2005. "El graduado superior en Arqueología. Balance de una experiencia docente en Barcelona (2000-2005)". *Complutum*, vol 16, págs. 245-254. Madrid.

Gracia Alonso, Francisco, Josep María Fullola i Pericot y Francesc Vilanova i Vila-Abadal

2002. *59 anys i 7 dies: Correspondencia de Pere Bosch Gimpera a Lluís Pericot (1919-1974)*. SERP (Seminari d'Estudis i Recerques Prehistòriques). Universitat de Barcelona.

Gregory, Richard L.

1990 (1966). *Eye and Brain: The Psychology of Seeing*. Princeton University Press.

Grosse, Ernst

1900 (1897). *The Beginnings of Art*. D. Appleton and Company. Nueva York.

Guía de Sevilla

1873. "Ciencias y letras". Págs. 150-159. Sevilla.

Gutiérrez Bolívar, Jorge

1995. "El legado de Juan Larrea". *Anales del Museo de América*, nº 3, págs. 7-20. Madrid.

Gutiérrez Estévez, Manuel

1965. "Exámen de 'Introducción a la Antropología Social'". Caja 278. Carpeta 8634. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.
1966. "Expediente 1966". Caja 277, Carpeta 8636. AECID. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.
1972. "Investigación social y acción social". *Documentación Social: Revista de Desarrollo Social*, nº 5, págs. 11-39.
1982. "Cuento, ejemplo y conversación entre los mayas de Yucatán". *Ethnica: Revista de Antropología*, nº 18, págs. 93-116. Barcelona.
1988. "Significado de la narrativa biográfica entre los mayas yucatecos". *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, nº 515-516, págs. 145-176.
1992. "Mayas y 'mayeros': los antepasados como otros". En *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. Vol. 1, Imágenes interétnicas*, págs. 417-442. Siglo XXI de España. Madrid.
- 1998a. "Diálogo intercultural en el Museo: silencios, malentendidos y encasillados". *Anales del Museo de América*, nº 6, 1998, págs. 205-215. Madrid.
- 1998b. "Pluralidad de perspectivas y sujetos en los géneros literarios de los mayas yucatecos". Publicado originalmente en inglés en *American Anthropologist*, vol. 100 (2), págs. 309-325.
2001. "Las diferencias contra la mitología". En *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. Miguel León-Portilla: coordinador, págs. 327-366. Fondo de Cultura Económica. México.
2003. "Mitos y juegos del lenguaje". *Revista Española de Antropología Americana*, 33 (nº extraordinario), págs. 27-34. Madrid.

Hanke, Lewis

- 1988 (1949). *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Ediciones Istmo. Madrid.

Hanke, Wanda

1956. "Los indios chacobo del Río Benisito". *Trabajos y Conferencias*, vol.2, nº 1, págs. 11-31. Madrid.

Harari, Yuval N.

- 2014 (2011). *Sapiens: A Brief History of Mankind*. Harvill Secker. Londres.

Haro Ibars, Eduardo

1978. *De qué van las drogas*. Editorial La Piqueta. Madrid.

Harris, Marvin

1968. *The Rise of Anthropological Theory*. Thomas Y. Crowell. Nueva York

1978 (1977). *Cannibals and Kings: Origins of Cultures*. Fontana/Collins.

Glasgow.

Hawkins, Mike

2003 (1997). *Social Darwinism in European and American Thought: 1860-*

1945. Cambridge University Press. Melbourne.

Hayter, Alethea

1977. "Introduction". En *Melmoth the Wanderer*, págs 1-30. Penguin Books.

Londres.

Hegel, Georg. W. F.

1974 (1837). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Biblioteca de ciencias históricas. Revista de Occidente. Madrid.

1988 (1835). *Estética: volumen I*. Editorial Alta Fulla. Barcelona.

2005 (1994). *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. Ágora de ideas. Istmo. Madrid.

Heidegger, Martin

2003 (1984). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial. Madrid.

Hernández de León Portilla, Ascensión

1989. "La aportación de los exiliados en la UNAM". En *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. II. El pensamiento en España desde 1939*, págs. 159-225. Editorial Anthropos. Barcelona.

2003 (1978). *España desde México. Vida y testimonios de transterrados*.

Algaba Ediciones. Madrid.

Hernández Mora, Juan

1979. "Juan Comas: esquema de una vida". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. IX, págs. 17-25. Madrid.

Hernández Sánchez-Barba, Mario

1998. *El americanismo español*. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires.

Herrero, Javier

1966. *Ángel Ganivet: un iluminado*. Biblioteca Romántica Hispánica. Editorial Gredos. Madrid.

Herskovits, Melville J.

- 1958 (1941). *The Myth of the Negro Past*. Beacon Press. Boston.
1965. "Foreword". En *The Mind of Primitive Man*, págs. 5-13. The Free Press. Macmillan. Nueva York.
- 1968 (1928). *The American Negro*. Indiana University Press. Bloomington.

Hidalgo Brinquis, María del Carmen

2010. "Interpretación material de los Catálogos Monumentales de España". En *El catálogo monumental de España (1900-1961)*, págs. 77-108. CSIC. Madrid.

Hindmarch, Carl

2009. *Terror! Robespierre and the French Revolution*. Documental producido por Mark Hayhurst para BBC Two. Londres.

Hirschberger, Johannes

- 1985 (1965). *Historia de la filosofía, vol. II*. Herder. Barcelona.

Hobbes, Thomas

- 1999 (1651). *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Alianza Editorial. Madrid.

Hoyos Sáinz, Luis de

1893. *Lecciones de Antropología ajustadas al programa y explicaciones del profesor de la asignatura D. Manuel Antón y Ferrándiz*. Imprenta y Lit. de los Huérfanos. Madrid.
1900. *Lecciones de Antropología. Tomo III. Etnografía: clasificaciones, prehistoria y razas americanas*. Segunda edición, aumentada y corregida. Romo y Füssel Libreros Editores. Madrid.

Huelín, Emilio

1870. "De la física del Estado como fundamento de las Ciencias Políticas". *Revista de España*, nº 13, págs. 192-208. Madrid. Hemeroteca Digital de la BNE. Consultado 2014.

Huertas, Gustavo

1953. "Fray Marcelino de Castellví y su Método Panantropológico". En *Miscelánea Padre Castellví*, págs. 99-109. Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana. Sibundoy, Colombia.

Hume, David

- 2003 (1748). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Editorial. Madrid.

Ibáñez Martín, José

1941. "Se crea el Instituto de Antropología y Etnología 'Bernardino de Sahagún'". *Revista Nacional de Educación*, nº 11, págs. 112-114. Madrid.

Iglesia Lesteiro, María Fernanda

1995. "Juan Larrea, archivero, bibliotecario, arqueólogo". *Boletín de la ANABAD*, tomo 45, nº 4, págs. 9-24.

Iglesias Brage, Francisco

- 1932a. "Crónica de la Expedición: Capítulo Primero". En *Crónica de la Expedición Iglesias al Amazonas*, año 1, nº 2, págs. 30-34. Madrid.
- 1932b. "Proyecto definitivo presentado por el Jefe de la Expedición al señor Ministro de Instrucción Pública, en mayo de 1932, y aprobado en Consejo de Ministros". En *Crónica de la Expedición Iglesias al Amazonas*, año 1, nº 2, págs. 36-39. Madrid.

"Información general"

1932. "Información general". En *Crónica de la Expedición Iglesias al Amazonas*, año 1, nº 2, págs. 40-42. Madrid.

J.G.A.

1936. "Consultorio". *El Siglo Futuro*, 29-02-1936, pág. 15. Madrid.

Jiménez Guijarro, Jesús

2008. "Aportaciones de Pérez de Barradas a los estudios del Epipaleolítico y Neolítico de la Península Ibérica. Viejos cacharros para nuevas teorías. En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981*, págs. 119-138. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

Jiménez Núñez, Alfredo

1962. *Mitos de creación en Sudamérica*. Seminario de Antropología Americanista. Sevilla.
1967. Carta de Alfredo Jiménez Núñez del 22 de febrero de 1967 a Esteva Fabregat. Caja 279, Carpeta 8636. AECID. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.
1972. "El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana". *Revista Española de Antropología Americana* [Trabajos y conferencias], vol. VII, nº 1, págs. 163-197. Madrid.
- 1974 (1965). *Los hispanos de Nuevo México: contribución a una antropología de la cultura hispana en USA*. Publicaciones Universidad de Sevilla. Sevilla.
1979. "Juan Comas, americanista". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. IX, págs. 41-46. Madrid.
1994. "La antropología americanista en la Universidad de Sevilla". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, págs. 74-76. Barcelona.
2003. "Historia y antropología: Las fronteras de América del Norte". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 33 (nº extraordinario), págs. 99-113. Madrid.

Jiménez Rueda, Julio

1951. "La Universidad Nacional Autónoma de México". En *Ensayos sobre la universidad de México*, págs. 47-67. Consejos Técnicos de Investigaciones y Humanidades. México.

Jiménez Villalba, Félix

1994. "Estudio de los criterios de acopio, clasificación y catalogación de los materiales arqueológicos del Museo de América de Madrid". *Boletín de la ANABAD*, tomo 44, nº 4, págs. 203-214.

Jo, Young-Hyun

2005. *Sacerdotes y transformación social en Perú (1968-1975)*. UNAM. México.

Jordan, Witnthrop D.

1974. *The White Man's Burden: Historical Origins of Racism in the United States*. Oxford University Press. Nueva York.

Jung, Carl G.

- 2005 (1989). *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939*, vol. 2, part 1. Routledge. Londres.

Kant, Immanuel

- 2002 (1781). *Crítica de la razón pura*. Editorial Tecnos. Madrid.

Kenny, Michael G.

1971. "El rol de la antropología social dentro de las ciencias sociales en España". *Éthnica: Revista de Antropología*, vol. 1, págs. 93-109. Barcelona.

Kuhn, Thomas

- 1975 (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México.

Klineberg, Otto

- 1950 (1940). *Social Psychology*. Henry Holt and Company. Nueva York.

Klor de Alva, Jorge. Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber (eds)

1988. *The Life and Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of 16th Century Aztec, Mexico*. SUNY Press, Albany.

Koestler, Arthur

1972. *The Roots of Coincidence*. Hutchinson & CO.
1982 (1959). *The Sleepwalkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*. Penguin Books. Londres.

Koyré, Alexandre

1966. *Introducción a la lectura de Platón*. Alianza Editorial. Madrid.

La Época

1883a. "Ecos del día". 15 de marzo de 1883. Madrid.

1883b. "Edición de Madrid". 8 de abril de 1883. Madrid.

1889. "Academias, Ateneos y Sociedades". Jueves 24 de enero de 1889. Madrid.

1892a. "Los Reyes de Portugal y las fiestas de toros". 11 de noviembre de 1892. Madrid.

1892b. "El jurado de la Exposición Histórico-Americana". 21 de noviembre de 1892, pág. 3. Madrid.

1892c. "Academias, ateneos y sociedades". 10 de junio de 1892. Madrid.

1892d. "El jurado de la Exposición Histórico-Americana". 21 de noviembre de 1892. Madrid.

1892e. "Noticias generales". 4 de enero de 1892. Madrid.

1921. "Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria". 21 de mayo de 1921. Madrid.

1927. "Jefes y oficiales ascendidos por méritos de guerra". 30 de agosto de 1927. Madrid.

1933. "Vida cultural". 8 de diciembre de 1933, pág. 4. Madrid.

1934. "Academia de la Historia". 9 de mayo de 1934, pág. 4. Madrid.

La Gaceta de las Artes Gráficas del Libro y de la Industria del Papel

1931. "Casa editorial Hernando". 1 de abril de 1931, pág. 44. Barcelona.

La Iberia

1893. "Noticias". 28 de febrero de 1893, págs. 2-3. Madrid.

La Ilustración Católica

1881. "Crónica Universal". Año VI, tomo 5, 7 de julio de 1881, págs. 7-8. Madrid. Hemeroteca digital BNE. Consultado 2013.

La Ilustración Española y Americana

1892. "Crónica general". 12 de octubre 1892.

La Ilustración: Revista Hispano-Americana

1885. 1 de febrero de 1885, nº 222. Barcelona.

La Libertad

1937. "Acto de donación de la colección de objetos precolombinos cedidos por D. Juan Larrea al Tesoro Artístico Nacional". *La Libertad*, 1 de octubre de 1937, pág. 2. Madrid.

La Monarquía

1889. "Sociedades y conferencias". Viernes 25 de enero de 1889.

La Vanguardia

1892. 10 de noviembre. "Viaje de los Reyes de Portugal". Hemeroteca La Vanguardia.com´

1892b. 11 de noviembre. "Más noticias de Madrid". Hemeroteca La Vanguardia.com

La Voz

1935a. "Se inaugura en la Biblioteca Nacional la Exposición de arte inca". 15 de mayo de 1935. Madrid.

1935b. "Información de arte". 4 de junio de 1935, pág. 4. Madrid.

Lafuente Niño, Enrique y Helio Carpintero Capell

1995. *Luis Simarro y los orígenes de la psicología española*. Documental. UNED. Madrid.

Laguillo, José

1979. "La Exposición Ibero-Americana en el sentir de un periodista sevillano". *ABC Sevilla*, 3 de mayo de 1979, pág. 79. Sevilla.

Langebaek Rueda, Carl Henrik

2010. "Diarios de campo extranjeros y diarios de campo nacionales. Incidencias de José Pérez de Barradas y de Gregorio Hernández de Alba en Tierradentro y San Agustín". *Antípoda*, nº 11, págs. 125-161. Bogotá, Colombia.

Langlois, Charles V. y Charles Seignobos

1913 (1898). *Introducción a los estudios históricos*. Daniel Jorro, Editor. Madrid.

Larrain, Jorge

1979. *The Concept of Ideology*. Hutchinson & Co. Londres.

Larrea, Juan

1936. "Un vaso peruano del Museo de Madrid". *Tierra Firme*, año II, nº II, págs. 515-534. Madrid.

Laurière, Christine

2009. "Padre fundador de la etnología francesa, americanista apasionado, verdadero colombianista: Paul Rivet, un antropólogo polifacético". En *Arqueología y etnología en Colombia. La creación de una tradición científica* (editado por Carl Henrik Langebaek y Clara Isabel Botero) (2009), págs. 219-240. Universidad de los Andes. Bogotá.

León XIII

- 1987 (1892). "Documento Nº 8. Carta de la Santidad de Nuestro Señor, León, por la Divina Providencia Papa XIII, a los arzobispos y obispos de España, Italia y ambas Américas sobre Cristóbal Colón". En *1892: El IV Centenario del Descubrimiento de América en España*, de Salvador Bernabéu Albert, págs. 169-172. Centro de Estudios Históricos, CSIC. Madrid.

León-Portilla, Miguel

1967. "Prefacio", en *Fray Bartolomé de Las Casas, Apologética historia sumaria* (introd., notas, índices y ed. de Edmundo O'Gorman), págs. vii-x. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. México.
1980. "Juan Comas, el universitario". En *In Memoriam: Juan Comas Camps (1900-1979)*, págs. 38-45. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
1999. *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*. Universidad Autónoma de México. El Colegio Nacional. México.

Lèveque, Jean Claude

2010. "Ortega y Gasset 1910-1916: huellas del neokantismo en su colaboración con el Centro de Estudios Históricos". Coloquio celebrado con motivo del Centenario del Centro de Estudios Históricos en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC.

Lewis, Herbert S.

2001. "Boas, Darwin, Science, and Anthropology". *Current Anthropology*, vol. 2, nº 3, págs. 381-407. Chicago.

Linares Rivas, Aureliano

- 1987 (1892). "Documento Nº 9. Sociedad Unión Ibero-americana. Discursos pronunciados en el acto solemne de la inauguración del nuevo domicilio social la noche del 14 de mayo último". En *1892: El IV Centenario del Descubrimiento de América en España*, de Salvador Bernabéu Albert, págs. 173-182. Centro de Estudios Históricos, CSIC. Madrid.

Lisón Tolosana, Carmelo

1975. "Notas sobre folkmedicina". En *La Antropología en España*, págs. 79-95. Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
1977. *Antropología social en España*. Akal. Madrid.
2012. "Reminiscencias en levedad". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 235, págs. 27-37. Madrid.

Liss, Julia E.

1996. "German Culture and German Science in the Bildung of Franz Boas". En *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (editado por George W. Stocking Jr.), págs. 155-185. The University of Wisconsin Press. Madison.

Lista de libros de la EEA

- 1965-1966. Lista de libros del FCE que solicita el CIDA. Documentos de la Escuela de Estudios Antropológicos. Archivo AECID. Caja 277, Carpeta 8633. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.

Linares García, María del Mar

- 2008 (1987). "Introducción". En *El matriarcado: Una investigación sobre la gineocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, págs. 5-13. Editorial Akal. Madrid.

Llobera, Josep R.

1989. *Caminos discordantes: Centralidad y marginalidad en la historia de las ciencias sociales*. Editorial Anagrama. Barcelona.

Llorente Rivas, Manuel

2012. "Antropologizar en España. El antropólogo Carmelo Lisón Tolosana, maestro de maestros". En "Carmelo Lisón Tolosana: Una antropología, legado de una voluntad política indagadora". *Revista Anthropos*, nº 235, págs. 181-191. Barcelona.

Locke, John

- 1994 (1690). *An Essay Concerning Human Understanding*. Everyman. Londres.

López Gómez, Pedro

2001. "El capitán Francisco Iglesias Brage en Leticia. Un gallego properuano en la Comisión de Administración del Territorio (1933-1934)". *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 58, nº 2, págs. 573-609. Sevilla.
2002. *La expedición Iglesias al Amazonas*. Organismo Autónomo de Parques Nacionales. Madrid.

López Gómez, Pedro y Rodolfo Núñez de las Cuevas

2008. "Francisco Iglesias Brage y la expedición a la Amazonía". *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, tomo CXLIV, págs. 9-54. Madrid.

López Hervás, María Victoria

2008. "Apuntes para una Museografía en la época de Pérez de Barradas". En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981*, págs. 229-242. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

López Ibor, Juan José

- 1966 (1965). *Rebeldes*. Ediciones RIALP. Madrid.

López Marcos, Manuela

2001. *El fenómeno ideológico del franquismo en los manuales escolares de enseñanza primaria (1936-1945)*. UNED Ediciones. Madrid.

López-Ocón Cabrera, Leoncio

1998. "La ruptura de una tradición americanista en el CSIC: la evanescencia de la revista Tierra Firme". *Arbor*, vol. CLX, nº 631-632, págs. 387-411. Madrid.
2003. *Breve historia de la ciencia española*. Alianza Editorial. Madrid.
2008. "Marcos Jiménez de la Espada, precursor de José Pérez de Barradas". En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981*, págs. 319-337. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.
2012. "El papel de Juan Facundo Riaño como inductor del proyecto cultural del Catálogo Monumental de España". En *El Catálogo Monumental de España (1900-1961): investigación, restauración y difusión*, págs. 51-77. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Lorenz, Konrad

- 1973 (1963). *On Aggression*. Methuen & CO LTD. Londres.

Lovejoy, Arthur O.

- 1973 (1936). *The Great Chain of Being*. Harvard University Press. Cambridge.

Lowie, Robert

1930. Carta a José Pérez de Barradas del 29 de septiembre de 1930. APB-6/17. Museo de los Orígenes. Madrid.
- 1960 (1937). *The History of Ethnological Theory*. Holt, Reinhart and Winston. Nueva York.

Lukács, Georg

- 1971 (1923). *History and Class Consciousness*. Merlin Press. Londres.
- 2002 (1996). *A Defence of History and Class Consciousness*. Verso. Londres.

Luque Ballesteros, Antonio

2002. *Las instituciones y la divulgación agonomica en Córdoba y provincia (1780-1860)*. Tesis doctoral. Universidad de Córdoba. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América.

Luz: *Diario de la República*

1922. "Consultas bibliográficas". 24 de enero de 1933. Madrid.

Madrid Científico

1930. Año XXXVII, nº 1267.

Malinowski, Bronislaw

2001 (1922). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Ediciones Península. Barcelona.

Mandianes, Manuel

1992. "Folclore, etnografía y etnología en Galicia". En *Historia de la antropología española*, págs. 57-73. Editorial Boixareu Universitaria. Barcelona.

Mann, Thomas

1956 (1924). *La montaña mágica*. José Janés, Editor. Barcelona.

Mannheim, Karl

1967 (1935). *Man and Society in an Age of Reconstruction*. A Harvest Book. Nueva York.

Marañón, Gregorio

1932. "Prólogo". *Crónica de la Expedición Iglesias al Amazonas*, año 1 nº 2, págs. 15-20. Madrid.

Marchand, Suzanne

1996. "Orientalism as Kulturpolitik". En *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (editado por George W. Stocking Jr.), págs 298-337. The University of Wisconsin Press. Madison.

Marías, Julián

1973 (1943). *El tema del hombre*. Espasa-Calpe. Madrid.

Marín Eced, Teresa

1991. *Innovadores de la educación en España*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Toledo.

Martín Delfour, Helena

1951. "La ciencia americanista está de duelo con la pérdida del P. Marcelino de Castellví". *Revista de Antropología y Etnología*, tomo 4, págs. 203-207. Madrid.

1953. "Breve ensayo biográfico del P. Castellví". En *Miscelánea Padre Castellví*, págs. 91-94. Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana. Sibundoy, Colombia.

Martín Luengo, Mercedes

1999. *José Ortega y Gasset*. Ediciones Rueda. Madrid.

Martín Vigil, José Luis

1978. *La droga es joven*. Editorial Richard Grandio. Oviedo.

Martínez, Leticia Ariadna

2002. "Documentando colecciones arqueológicas. Dos casos de estudio en el Museo de América". *Anales del Museo de América*, nº 10, págs. 267-290. Madrid.

Martínez Ruiz, "Azorín" José

2011 (1924). *Una hora de España*. Discurso de ingreso en la Real Academia Española. Alianza Editorial. Madrid.

Marx, Karl

1970 (1848). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Editorial Grijalbo. México.

1980 (1859). *Una contribución a la crítica de la economía política*. Siglo Veintiuno Editores. Madrid.

Marx, Karl y Friedrich Engels

2005 (1902). *La ideología alemana (I)*. Editorial Losada. Madrid.

2013 (1844). *La sagrada familia*. Editorial Akal. Madrid.

Marzal, Manuel M.

1998 (1981). *Historia de la Antropología: volumen I. Antropología indigenista*. Ediciones Abya-Yala. Quito.

Mason, David S.

2012. *A Concise History of Modern Europe: Liberty, Equality, Solidarity*. Orient BlackSwan. Nueva Delhi.

Massin, Benoit

1996. "From Virchow to Fischer: Physical Anthropology and 'Modern Race Theories' in Wilhelmine Germany". En *Volkgeist as Method and Ethic*:

Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition (editado por George W. Stocking Jr.), págs 79-155. The University of Wisconsin Press. Madison.

Mataró, Manuel María de

1948. Carta a José Pérez de Barradas del 12 de junio de 1948. FD2005/1/473. Museo de los Orígenes. Madrid.

Maturin, Charles

1977 (1820). *Melmoth the Wanderer*. Penguin Books. Londres.

Maturo, Graciela

2012. "Juan Larrea y el destino de América". www.paisportatil.com. 3 de junio de 2012. Córdoba.

Mazo, Ana

2008. "José Pérez de Barradas y la Paleontología". En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981*, págs. 29-45. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

McPhee, Peter

2013. *Robespierre: A Revolutionary Life*. Yale University Press. New Haven.

Medina Hernández, Andrés

1980. "Juan Comas como historiador de la ciencia". En *In Memoriam: Juan Comas Camps (1900-1979)*, págs. 29-35. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

1998 (1996). *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*. Universidad Autónoma de México. México.

Mélida, José Ramón

1892. "La Exposición Histórico-Americana: Ojeada general". En *La Ilustración Española y Americana*, periódico 8, noviembre de 1892. Hemeroteca digital BN. Consultado 2013.

1893. "Las exposiciones históricas en 1893". *Actualidades: Revista Ilustrada*, primer semestre de 1893, págs. 93-99. Madrid. Hemeroteca digital BN. Consultado el 29 de diciembre de 2014.

Melville, Roberto

2000. "Ángel Palerm y la investigación de la antropología en el México de hoy". En *La diversidad intelectual: Ángel Palerm in memoriam*, págs. 23-43. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Hidalgo y Matamoros. México.

Members of the Oxford University Anthropological Society

2014. <http://web.prm.ox.ac.uk/sma/index.php/articles/article-index/343-members-of-the-oxford-university-anthropological-society-1909-1920.html>. Parte de la Web Pitt Rivers Virtual Collections. Consultado 2014.

Menéndez y Pelayo, Marcelino

- 2006 (1880). *Historia de los heterodoxos españoles. I: España romana y visigoda. Periodo de la Reconquista. Erasmistas y protestantes*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

Mercurio de España

1786. "Noticias de España: Madrid". *Mercurio de España*, págs. 474-489. Hemeroteca digital BN. Consultado 2013.

Miscelánea americanista: homenaje a D. Antonio Ballesteros Beretta (1880-1949)

1951. *Tomo II*. CSIC. Madrid.
1952. *Tomo III*. CSIC. Madrid.

Mora, Carmen de

2013. "El impulso renovador del americanismo durante la Segunda República: temas coloniales en la revista Tierra Firme". *Revista Chilena de Literatura*, nº 85, págs. 293-318. Santiago de Chile.

Morales García, Carmen

2003. "Antonio Ballesteros y Mercedes Gaibrois: América como tema". *Vegueta, Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, nº 7, págs. 179-192. Las Palmas de Gran Canaria.

Morales Padrón, Francisco

1985. "Evocación y lección del IV Centenario". *Revista Quinto Centenario*, vol 8, págs 135-149. Madrid.

Moreno, Hortensia

2013. "La invención del cuerpo atlético". *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 8, nº 1, págs. 49-82. Madrid.

Morodo, Raúl

1985. *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción española*. Alianza Editorial. Madrid.

Morote y Graus, Luis

- 1998 (1900). *La moral de la derrota*. Cicón Ediciones. Madrid.

Muñoz Bort, Domingo

1988. "La Universidad Hispanoamericana de Santa María de la Rábida: nota para medio siglo de historia". *Huelva en su historia*, nº 2, págs. 655-680.

Musée d'Ethnographie, Museum National d'Histoire Naturelle

1933. *Arte des Incas: catalogue de l'exposition de la collection J. L au Palais du Trocadéro (juin-octobre 1933)*. Musée d'Ethnographie, Museum National d'Histoire Naturelle.

Nature

1938. "Mr. T. A. Joyce, O.B.E.". *Nature*, vol. 142, nº 3586, pág. 146.

Nietzsche, Friedrich

- 2000 (1872). "Descripción de la retórica antigua". En *Escritos sobre retórica*, págs. 81-163. Editorial Trotta. Madrid.
- 2004 (1873). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Editorial Tecnos. Madrid.
- 2007 (1874). *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*. Biblioteca Edad. Madrid.

No-DO

1964. No-DO del 14 de septiembre de 1964. En Rtve.es. <http://www.rtve.es/filmoteca/no-do/not-1132/1469041/>. Consultado 22 de diciembre de 2014.

Novella, Jorge

2005. "Las estelas de Ortega". En *El ensayo como género literario*, págs. 111-131. Universidad de Murcia. Murcia.

Núñez Encabo, Manuel

1999. *El nacimiento de la Sociología en España: Manuel Sales y Ferré*. Editorial Complutense. Madrid.

Núñez Ruiz, Diego

1975. *La mentalidad positiva en España*. Tucur Ediciones. Madrid.
2003. "Introducción", en *El origen de las especies*, págs. 7-29. Alianza Editorial. Madrid.

Oasis

1935. "Exposición de arte Inca". *Oasis*, año II, nº 7, págs. 318-319. Madrid.

Ochoa Abaurre, Juan Carlos

2002. *Mito y chamanismo: El mito de la tierra sin mal en los tupí-cocama de la amazonía peruana*. Tesis doctoral. Programa de doctorado: Construcciones del sujeto. Barcelona.

Oliver Segura, Juan Pedro

1997. "Cínicos y socráticos menores". En *Historia de la filosofía antigua*, págs. 319-339. Editorial Trotta. Madrid.

Orovio, Manuel de

1867. "Ministerio de Fomento: Exposición a S.M.". *La Época*, 21 de marzo de 1867. Madrid. Hemeroteca Digital BNE. Consultado el 11 de marzo de 2014.

Ortega y Gasset, José

- 2007 (1940). *Ideas y creencias*. Alianza Editorial. Madrid.
- 2010 (1930). *Misión de la universidad*. Alianza Editorial. Madrid.

Ortega Rubio, Juan

1917. *Historia de América desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días*. Librería de los sucesores de Hernando. Madrid.

Ortiz García, Carmen

1984. "La obra antropológica de don Luis de Hoyos Sainz". En *Actas de las 2as Jornadas de Etnología de Castilla La Mancha*, págs. 17-32. Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo.
1987. *Luis de Hoyos Sáinz y la Antropología española*. Instituto de Filología Hispánica (Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares XXI), CSIC. Madrid.

Ortiz García, Carmen y Luis Ángel Sánchez Gómez

1994. *Diccionario histórico de la Antropología española*. Departamento de Antropología de España y América, CSIC. Madrid.

Otero Carvajal, Luis E.

2006. *La destrucción de la ciencia en España: depuración universitaria en el franquismo*. Editorial Complutense. Madrid.

Palacio Atard, Vicente

1978. *La España del siglo XIX: 1808-1898*. Espasa-Calpe. Madrid.

Palazuelos, Enrique

1978. *Movimiento estudiantil y democratización de la Universidad*. Manifiesto Editorial. Madrid.

Palerm, Ángel

- 1980a (1978). "Antropología y marxismo en crisis". En *Antropología y marxismo*, págs. 13-35. Centro de Investigaciones Superiores del INAH. Editorial Nueva Imagen. México.
- 1980b (1978). "Prólogo". En *Antropología y marxismo*, págs. 9-13. Centro de Investigaciones Superiores del INAH. Editorial Nueva Imagen. México.
- 1987a (1974). *Historia de la Etnología I: Los precursores*. Editorial Alhambra. Madrid.
- 1987b (1974). *Historia de la Etnología II: Los evolucionistas*. Editorial Alhambra. Madrid.
- 1997 (1967). *Introducción a la teoría etnológica*. Universidad Iberoamericana. México.

Palumbo, Antonio y Alan Scott

2005. "Classical Social Theory I: Marx and Durkheim". En *Modern Social Theory*, págs. 40-62. Oxford University Press. Oxford.

Pando y Valle, Jesús

1892. *El centenario del descubrimiento de América*. Prólogo de D. Alejandro Pidal y Mon. Madrid. Rivadeneyra.

Panofsky, Erwin

1995 (1927). *La perspectiva como forma simbólica*. Tusquets Editores. Barcelona.

Papí Rodes, Concha

2008. *Aureliano Ibarra y la Alcudia: Una mirada a la arqueología del XIX*. Publicaciones Universidad de Alicante. Alicante.

París, Carlos

2008. *Flores de luna*. Documental de Juan Vicente Córdoba. Duración: 120 minutos. Atalanta. Madrid

Pasamar Alzuria, Gonzalo e Ignacio Peiró Martín

2002. *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos*. Editorial Akal. Madrid.

Patiño Sánchez, Castor

1936. "Un grandioso monumento madrileño: lo que representa la Plaza Mayor en la historia de Madrid". *El Liberal*, 24 de julio de 1936, págs. 12-13. Madrid.

Paul, Darel E. y Abba Amawi

2013. *The Theoretical Evolution of International Political Economy*. Oxford University Press. Oxford.

Payne, Stanley G.

1987. *The Franco Regime: 1936-1975*. The University of Wisconsin Press. Madison.

Pedregal y Cañedo, Manuel

1892. *Estado jurídico y social de los indios*. Conferencia pronunciada el día 18 de febrero de 1892. Ateneo de Madrid, sucesores de Rivadeneyra. Madrid.

Peiró Martín, Ignacio

2008. *La guerra de la independencia y sus conmemoraciones (1908, 1958 y 2008): un estudio sobre las políticas del pasado*. Institución "Fernando el Católico" (C.S.I.C). Zaragoza.
2013. "Valores patrióticos y conocimiento científico: la construcción histórica de España". En *Nacionalismo e historia* (editado por Carlos Forcadell), págs. 29-51. Institución "Fernando el Católico". Zaragoza.

Pérez, Antonio

- 1988 (1980). "Los Balé (Baré)". En *Los aborígenes de Venezuela. Etnología Contemporánea*, vol III, págs. 413-478. Walter Coppens. Caracas.
1991. "El antropólogo, la política y el indígena". *Gazeta de Antropología*, vol. 8, artículo 02. <http://hdl.handle.net/10481/13655>
- 1996 (1982). "El dibujo yanomami como aproximación a los problemas del arte primitivo". En *Fundamentos de Antropología*, págs. 199-221. Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Gavinet. Granada.

Pérez, Antonio y Carmen Márquez

- 1983 "Los curanderos y santeros del Alto Rio Negro como exponentes de un sincretismo cultural amazónico". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XIII, págs. 173-196. Madrid.

Pérez de Barradas, José

- 1936a. Diario personal Pérez de Barradas. Serie 3, 1936. Museo de los Orígenes. FD Junio 2013. Madrid.
- 1936b. Diario personal Pérez de Barradas. Del 14 de octubre al 10 de noviembre de 1936. FD2005/1/10. Museo de los Orígenes. Madrid.
- 1937a. Diario personal Pérez de Barradas. FD2005/1/14. Museo de los Orígenes. Madrid.
- 1937b. Diario personal Pérez de Barradas. 10 de octubre de 1937. FD2005/1/13. Museo de los Orígenes. Madrid.

- 1937c. *Arqueología y antropología de Tierra Adentro*. Ministerio de Educación Nacional. Bogotá.
- 1938-39. Diario personal Pérez de Barradas. Del 18 de abril de 1938 al 12 de enero de 1939. Museo de los Orígenes. FD Junio 2013. Madrid.
- 1939a. Diario personal Pérez de Barradas. 28 de abril de 1939 a 14 de octubre de 1939. FD 2005/1/16. Museo de los Orígenes. FD Junio 2013. Madrid.
- 1939b. Diario personal Pérez de Barradas. 15 de octubre de 1939 a 14 de octubre de 1939. Museo de los Orígenes. FD Junio 2013. Madrid.
- 1940 (aprox). *La infancia de la Humanidad*. Manuales "Germen". Madrid.
- 1943a (1942). *Colombia de Norte a Sur. Tomo I*. Edición del Ministerio de Asuntos Exteriores y Relaciones Culturales. Madrid.
- 1943b (1942). *Colombia de Norte a Sur. Tomo II*. Edición del Ministerio de Asuntos Exteriores y Relaciones Culturales. Madrid.
1945. Diario personal Pérez de Barradas. Del 1 de septiembre al 18 de noviembre de 1945. FD2005/1/31. Museo de los Orígenes. Madrid.
- 1946a. *Manual de Antropología*. Cultura Clásica y Moderna. Madrid.
- 1946b. Diario personal Pérez de Barradas. Del 1 al 27 de septiembre de 1946. FD2005/1/35. Museo de los Orígenes. Madrid.
1949. "Antropología y Etnología". *Antropología y Etnología*, tomo 1, págs. 9-21. Madrid.
1951. "Don Luis de Hoyos Sainz (Nercología)". *Antropología y Etnología*, tomo V, págs. 521-527. Madrid.
1957. *Plantas mágicas americanas*. Instituto "Fray Bernardino de Sahagún", CSIC. Madrid.
- 1976 (1948) *Los mestizos de América*. Colección Austral, Espasa Calpe. Madrid.

Pérez Bustamante, Ciriaco

1953. "Carta de pésame enviada al CILEAC". En *Miscelánea Padre Castellví*, pág. 252. Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana. Sibundoy, Colombia.

Pérez Garzón, Juan Sisinio

1998. "Introducción". En *La moral de la derrota*, págs. 14-44. Cicón Ediciones. Madrid.

Pérez Gutiérrez, Francisco

2012. "La formación religiosa de Menéndez Pelayo". En *Historia de los heterodoxos españoles. Estudios* (dirigido por Ramón Teja y Silvia Acerbi), págs. 225-244. Real Sociedad Menéndez Pelayo y PubliCan, Ediciones de la Universidad de Cantabria. Santander.

Pérez-Rioja, José Antonio

1983. "Apuntes bio-bibliográficos sobre don Narciso Sentenach y Cabañas (1853-1925)". En *Homenaje al prof. Martín Almagro Basch*, vol. 4, págs. 393-400. Ministerio de Cultura. Madrid.

Pérez Rodríguez, Manuela

1999. "Historia de la investigación prehistórica en España (primera mitad del siglo XX). El Neolítico como ejemplo de dos interpretaciones historicistas". *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, vol. 2, págs. 221-245.

Pereznieto Castro, Leonel

1980. "Dedicatoria". En *In Memoriam: Juan Comas Camps (1900-1979)*, págs. 9-10. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Pericot y García, Luis

1936. *América indígena. Tomo I: El hombre americano – Los pueblos de América*. Salvat Editores. Barcelona.
1951. "Antigüedad". En *Historia universal*. (Luis Pericot, A. del Castillo y J. Vicens), págs. 5-92. Editorial Teide. Barcelona.
1969. *La humanidad prehistórica* (en colaboración con Juan Maluquer de Motes y Nicolau). Biblioteca Básica Salvat. Salvat Editores / Alianza Editorial. Madrid.
1975. "Un episodio en la historia de la Etnología en España. L'Associació Catalana d'Antropologia. Etnología y Prehistoria". En *La Antropología en España*, págs. 13-23. Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

“Petición de subvención”

1883. En *Expediente de Manuel Antón y Ferrándiz de la Universidad Central*. Consultado vía digital gracias a un envío del Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid (Facultad de Derecho de la UCM). P-439-12. Pdf. Madrid.

Pidal y Mon, Alejandro

1892. “Carta-Prólogo”. En *El centenario del descubrimiento de América*, de Jesús Pando y Valle, págs. VII-XV. Rivadeneyra. Madrid.

Pineda Camacho, Roberto

2005. “Trayectoria y desafío de la política de las lenguas indígenas en colombia”. En *Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina* (compilado por Ariruma Kowii), págs. 29-51. Ediciones Abya-Yala. Quito.
2009. “Cronistas contemporáneos. Historia de los Institutos Etnológicos de Colombia (1930-1952)”. En *Arqueología y etnología en Colombia: la creación de una tradición científica*, (editado por Carl H. Langebaek Rueda y Clara Isabel Botero), págs. 113-171. Ediciones Uniandes. Bogotá.
2012. “Encontrando mundos perdidos y contemporáneos. El Instituto Etnológico Nacional y la revolución del trabajo de campo en Colombia”. *Boletín Virtual: Baukara, bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, nº 1, págs. 76-98. Bogotá.

Pino, Fermín del

1972. “Marcel Mauss en España”. *Revista Española de Antropología Americana* [Trabajos y conferencias], vol. 7, nº 1, págs. 3’5-340. Madrid.
1974. *Historia de la Antropología en España y Crónicas de Indias*. Tesis no publicada.
1978. *Antropólogos en el exilio*. Separata de *El exilio español de 1939*. Taurus Ediciones. Madrid.
2000. “La generación del 98 y la antropología (nuevas consideraciones interdisciplinarias)”. En *Intelectuales y ciencias sociales en la crisis de*

- fin de siglo* (coordinado por José Antonio Robles Egea), págs. 290-302. Anthropos Editorial. Barcelona.
2005. "El Fondo de Cultura Económica y la apertura hispana a la Antropología". En *Cultura y globalización: entre el conflicto y el diálogo*, págs. 389-411. Universidad de Alicante.
- Pittaluga, Gustavo
1932. "Un secreto del Amazonas: La Medicina". *Crónica de la Expedición Iglesias al Amazonas*, año 1 nº 2, págs. 6-10. Madrid.
- Plano de la Exposición Histórico-Americana de Madrid*
1892. Cuarto centenario del descubrimiento de América. Madrid.
- Polemófilo
1884. "Una estación prehistórica". *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, 28 de septiembre de 1884, pág. 2.
- Posada, Adolfo
1900. "El año sociológico". *La España moderna*, enero de 1900, págs. 80-102. Madrid. Consultado en la Hemeroteca Digital de BNE. 2014.
- Powell, Phillip Wayne
1985. *Tree of Hate: Propaganda and Prejudices Affecting United States Relations with the Hispanic World*. Ross House Books. Vallecito, California.
- Prada, Juan Manuel de
2001. *Desgarrados y excéntricos*. Seix Barral. Barcelona.
- Prado, Gustavo H.
2008. *Rafael Altamira en América (1909-1910): Historia e historiografía del proyecto americanista de la Universidad de Oviedo*. CSIC. Madrid.
- Prat i Carós, Joan
1989. "España". En *Hojas de Antropología Social. Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº 6, págs. 110-121. Madrid.
1992. *Antropología y etnología*. Editorial Complutense (Las Ciencias Sociales en España: Historia inmediata, crítica y perspectivas; 2). Madrid.

Programa EEA

1965. Panfleto publicitario. Documentos de la Escuela de Estudios Antropológicos. Archivo AECID. Caja 277, Carpeta 8633. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.

Puelles Benítez, Manuel de

- 2002 (1980). *Educación e ideología en la España contemporánea*. Editorial Tecnos. Madrid.

Puig-Samper, Miguel Ángel y Andrés Galera

1983. *La Antropología española del siglo XIX*. Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia. Instituto “Arnau de Vilanova”, CSIC. Madrid.

Puig-Samper, Miguel Ángel y Sandra Rebok

2007. *Sentir y medir*. Doce Calles, en colaboración con el Departamento de Historia de la Ciencia del Instituto de Historia del CSIC. Madrid.

Radcliffe-Brown, Alfred R.

- 1971a (1952). “Introducción”. En *Structure and Function in Primitive Society*, págs. 1-15. Cohen & West LTD. Londres.
- 1971b (1935). “Patrilineal and Matrilineal Succession”. En *Structure and Function in Primitive Society*, págs. 32-49. Cohen & West LTD. Londres.
- 1971c (1941). “The Study of Kinship Systems”. En *Structure and Function in Primitive Society*, págs. 49-90. Cohen & West LTD. Londres.
- 1971d (1929). “The Sociological Theory of Totemism”. En *Structure and Function in Primitive Society*, págs. 117-133. Cohen & West LTD. Londres.
- 1971e (1939). “Taboo”. En *Structure and Function in Primitive Society*, págs. 133-153. Cohen & West LTD. Londres.
- 1971f (1945). “Religion and Society”. En *Structure and Function in Primitive Society*, págs. 153-178. Cohen & West LTD. Londres.
- 1971g (1935). “On the Concept of Function in Social Science”. En *Structure and Function in Primitive Society*, págs. 178-188. Cohen & West LTD. Londres.

1971h (1940). "On Social Structure". En *Structure and Function in Primitive Society*, págs. 188-205. Cohen & West LTD. Londres.

Ramírez Barreto, Ana Cristina

2010. "Ontología y antropología de la animalidad. Merleau-Ponty desde la perspectiva de Tim Ingold". *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 5, nº 1.

Ramírez Losada, Dení

2009. "La Exposición Histórico-Americana de Madrid de 1892 y la ¿ausencia? de México". *Revista de Indias*, vol. LXIX, nº 246, págs. 273-306.

Ramos, Samuel

1951. "La Filosofía en la Universidad de México". En *Ensayos sobre la universidad de México*, págs. 67-74. Consejos Técnicos de Investigaciones y Humanidades. México.

Ramos, Vicente

1968. *Rafael Altamira*. Ediciones Alfaguara. Madrid.

Ramos Gómez, Luis Javier

2003. "Identificación de parte de la decoración de la pajcha colonial 7572, del Museo de América (Madrid)". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 33 (nº extraordinario), págs. 345-361. Madrid.

Ratzel, Friedrich

1897. *The History of Mankind. Volume II*. Macmillan and Co., Ltd. Londres.

Real Academia de la Historia

2014. "Índice alfabético de Académicos Numerarios: Fernández Duro, Cesáreo. Elegido el 12 de marzo de 1880. Tomó posesión el 13 de marzo de 1881". Consultado el 1 de marzo de 2014.

Real Sociedad Geográfica de Madrid <http://www.realsociedadgeografica.com>

Rebok, Sandra

1996. "Americanismo, ciencia e ideología: la actividad americanista española". *Anales del Museo de América*, nº 4, págs. 79-107. Madrid.

Renan, Joseph Ernest

1967 (1863). *Vida de Jesús*. Dimas Ediciones. Barcelona.

Revista Contemporánea

1899. "Boletín bibliográfico". *Revista Contemporánea*, nº 114, págs. 441-449. Madrid. Consultado en la Hemeroteca Digital de BNE. 2014.
1900. "Boletín bibliográfico". *Revista Contemporánea*, nº 119, págs. 332-337. Madrid. Consultado en la Hemeroteca Digital de BNE. 2014.

Revista de Escuelas Normales

1924. "Libros y revistas". Nº 4, págs. 126-136. Guadalajara.

Rex, Domingo

1980. "Juan Comas en España". En *In Memoriam: Juan Comas Camps (1900-1979)*, págs. 11-13. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Ricoeur, Paul

- 1970 (1965). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Yale University.

Rivera Dorado, Miguel

1975. "El concepto de ciudad en Arqueología". En *La Antropología en España*, págs. 189-203. Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
1977. "Prólogo". En *Antropología de España y América*, págs. 9-17. Editorial Dosbe. Madrid.

Robertson Smith, William

- 1914 (1888-1889). *The Religion of the Semites*. Adam and Charles Black. Londres.

Robinson, Scott. S.

1996. *Hacia una comprensión del shamanismo cofán*. Ediciones Abya-Yala. Quito.

Rocha Vivas, Miguel

2010. *Antes del amanecer: antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Ministro de Cultura, República de Colombia. Bogotá.

Rodríguez Becerra, Salvador

1992. "Folclore, etnografía y etnología en Andalucía". En *Historia de la antropología española*, págs. 389-409. Editorial Boixareu Universitaria. Barcelona.

Rodríguez Jiménez, Francisco Javier

2010. *¿"Armas de convicción masiva"? American Studies durante la Guerra Fría: el caso español*. Ediciones Universidad de Salamanca.

Rojas, Carlos

1993. *Salvador Dali, or the Art of Spitting on your Mother's Portrait*. The Pennsylvania State University Press.

Romano Pacheco, Arturo

1980. "El maestro". En *In Memoriam: Juan Comas Camps (1900-1979)*, págs. 15-18. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Romero Robledo, Francisco

- 1987 (1892). "Documento Nº 9. Sociedad Unión Ibero-Americana. Discursos pronunciados en el acto solemne de la inauguración del nuevo domicilio social la noche del 14 de mayo último". En *1892: El IV Centenario del Descubrimiento de América en España*, de Salvador Bernabéu Albert, págs. 173-182. Centro de Estudios Históricos, CSIC. Madrid.

Romero de Tejada, Pilar

1976. "La antropología y los museos". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, vol. LXXIX, nº 3, págs. 653-663. Madrid. Hemeroteca Digital BNE. Consultado 2014.
1977. "La antropología española y el Museo Nacional de Etnología (1875-1974)". En *Antropología de España y América*, págs. 295-323. Editorial Dosbe. Madrid.
1992. *Un templo de la ciencia: historia del museo nacional de etnología*. Ministerio de Cultura. Madrid.
2008. "La reforma de Pérez de Barradas en el Museo Antropológico (1940-1952). Análisis de los documentos y contradicciones". En *Arqueología*,

América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981, págs. 471-485. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

Ronzón, Elena

1991. *Antropología y antropologías: ideas para una historia crítica de la antropología española*. Pentalfa Ediciones. Oviedo.

Rosenblat, Ángel

1935a. "Notas". *Tierra Firme*, año I, nº III, págs. 151-153. Madrid.

1935b. "Notas". *Tierra Firme*, año I, nº III, págs. 154-157. Madrid.

Rowe, John Howland

1965. "The Renaissance Origins of Anthropology". *American Anthropologist*, vol. 67, nº 1, págs 1-21.

Rubí, Basilio de

1953. "El Padre Marcelino de Castellví: su vida y su obra (1908-1915)". En *Miscelánea Padre Castellví*, págs. 29-38. Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana. Sibundoy, Colombia.

Rubio Jiménez, Jesús y Antonio Deaño Gamillo

2011. *El camino de las letras: epistolarios inéditos de Rafael Altamira y José Martínez Ruíz (Azorín), con Leopoldo Alas (Clarín)*. Publicaciones Universidad de Alicante.

Ruiz Bremón, Mónica

2008. "La antropología física en España en la primera mitad del siglo XX". En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981*, págs. 455-471. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

Ruiz Carnicer, Miguel Ángel

1996. *El Sindicato Español Universitario (SEU), 1939-1965: la socialización política de la juventud universitaria en el franquismo*. Siglo Veintiuno de España Editores. Madrid.

Ruiz Lara, Guillermo

1986. *Castellví: el sabio y el hombre*. Academia Colombiana de Historia Eclesiástica. Medellín.

Ruiz Sánchez, José Leonardo

1988. "Almería y la Exposición Iberoamericana de Sevilla de 1929", pg 193-206. *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, nº 8, págs. 193-206.

Ruiz de la Serna, Enrique

1930. "La perla de los libros". *El Heraldo de Madrid*, 6 de noviembre de 1930, pág. 9. Madrid.

Russell, Bertrand

- 1965 (1946). *History of Western Philosophy*. George Allen & Unwin Ltd. Londres.
- 1986 (1958). *El ABC de la relatividad*. Revista Muy Interesante. Barcelona.

Saiz Valdivieso, Alfonso Carlos

2008. "Juan Larrea: intelectual de todas las vanguardias". *Bilbao*, marzo, pág. 26. Consultado en Bilboko Liburutegi Digitala, <http://www.bilbao.net/bld/handle/123456789/19255?locale-attribute=en>

Salas Vázquez, Eduardo

2008. "El Museo de los Orígenes recupera la figura de José Pérez de Barradas". En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981*, págs. 17-29. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

San Román, Jesús Víctor

1994. *Pérfiles históricos de la Amazonía peruana*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana. Iquitos, Perú.

Sánchez Gavito, José

1971. Carta a Claudio Esteva. 27 de enero de 1971. Documentos de la Escuela de Estudios Antropológicos. Archivo AECID. Caja 213, Carpeta 8213. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.

Sánchez Gómez, Luis Ángel

1992. "La antropología al servicio del Estado: El Instituto 'Bernardino de Sahagún' del CSIC (1941-1970)". Separata de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, págs. 29-44. Madrid.
2001. "Etnología y prehistoria en la Universidad Complutense de Madrid: crónica de una desigual vinculación (1922-2000)". *Complutum*, vol 12, págs. 249-272. Madrid.
2008. "Antropologías para después de una guerra. Plenitud y declive de la obra antropológica de Pérez de Barradas (1939-1952)". En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981*, págs. 399-433. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

Sánchez Montañés, Emma y María Josefa Iglesias Ponce de León

2002. "La visión del otro. Breve historia de la Revista Española de Antropología Americana". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo LVII, nº 1, págs. 59-70. Madrid.

Sánchez Pascual, Andrés

- 2000 (1971-1972). "Introducción". En *El nacimiento de la tragedia*, págs. 7-23. Alianza Editorial. Madrid.

Sánchez Reyes, Enrique

1962. *Menéndez Pelayo: su época, su obra, estudio de la historia de las ideas estéticas*. Editorial Teide. Barcelona.

Santonja, Manuel y Gerardo Vega Toscano

2008. "Pérez de Barradas en la investigación del Paleolítico del valle del Manzanares". En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981*, págs. 45-61. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

Santos, Yaiza

2009. "Claudio Esteva-Fabregat, antropólogo y pasajero del Sinaia". Entrevista a Claudio Esteva Fabregat. *Letras Libres*, 9 de septiembre de 2009. <http://www.letraslibres.com/blogs/claudio-esteva-fabregat-antropologo-y-pasajero-del-sinaia>

Schelling, Friedrich. W. J.

2006 (1802-3). *Filosofía del arte*. Editorial Tecnos. Madrid.

Schmaus, Warren

2004. *Rethinking Durkheim and his Tradition*. Cambridge University Press.

Schmidt, Alfred

1973 (1962). *The Concept of Nature in Marx*. Londres.

Schmidt, Wilhelm

1939. *The Culture Historical Method*. Fortuny's. Nueva York.

1971 (1931). *The Origin and Growth of Religion*. Cooper Square Publishers.
Nueva York.

Schopenhauer, Arthur

2003 (1844). *El mundo como voluntad y representación: complementos*.
Editorial Trotta. Madrid.

Searle-White, Joshua

2011 (2001). *The Psychology of Nationalism*. Palgrave. Nueva York.

Segalá y Estalella, Luis

1916. *Discurso inaugural leído en la solemne apertura del curso académico
1916-1917 ante el claustro de la Universidad de Barcelona por D. Luis
Segalá y Estalella catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras*.
Tipografía La Académica de Serra y Russell. Barcelona.

Semanario Pintoresco Español

1844. "Biografía española: El P. Flórez". *Semanario Pintoresco Español*, 4 de
enero de 1844, págs. 9-12. Hemeroteca digital BN.

Sentenach y Gabanas, Narciso

1892a. "La Exposición Histórico-Americana: Suecia, Dinamarca y Noruega".
Ilustración Española y Americana, 15 de noviembre de 1892.
Hemeroteca digital BN. Consultado 2013.

1892b. "La Exposición Histórico-Americana: Estados Unidos II". *Ilustración
Española y Americana*, 8 de diciembre de 1892. Hemeroteca digital BN.
Consultado 2013.

1898. *Ensayo sobre la América precolombina*. Imprenta y librería de la viuda e hijos de Peláez. Toledo.
1910. "Donaciones Narciso Sentenach". Museo Arqueológico Nacional. Sección Biblioteca. Expediente 1910/51. Madrid.
1914. "Donaciones Narciso Sentenach". Museo Arqueológico Nacional. Sección Biblioteca. Expediente 1914/25. Madrid.
1920. "Donaciones Narciso Sentenach". Museo Arqueológico Nacional. Sección Biblioteca. Expediente 1920/71. Madrid.

Serna, Víctor de la

1933. "Mosquera y Graña, capitanes de la selva". *Crónica de la Expedición Iglesias al Amazonas*, año 1 nº 11-12, págs. 6-8. Madrid.

Shaw, Donald

- 1982 (1975). *La generación del 98*. Ediciones Cátedra. Madrid.

Silva Herzog, Jesús

- 2003 (1974). *Una historia de la Universidad de México y sus problemas*. Siglo Veintiuno Editores. México.

Smith, David

1995. *H.G. Wells: time traveler*. Documental. A & E Home Video. Nueva York.

Sobejano, Gonzalo

1967. *Nietzsche en España*. Gredos. Madrid.

Solano, Francisco de

1987. "Prólogo". En *1892: El IV centenario del descubrimiento de América en España*, de Salvador Bernabéu Albert. Centro de Estudios Históricos, CSIC. Madrid.

Solano Sobrado, María Teresa

1986. "Antecedentes históricos de la Exposición Iberoamericana de Sevilla". *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, vol. 7, págs. 163-187. Madrid.

Solidaridad Obrera

1937. "El tesoro Artístico Nacional aumenta con una colección de objetos precolombinos". *Solidaridad Obrera*, 1 de octubre de 1937, pág. 8.

Sotos Serrano, Carmen

2010. "La vocación americanista de Diego Angulo y Enrique Marco". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXII, nº 97, págs. 101-128. México.

Spencer, Herbert

- 1904a. *An Autobiography: in Two Volumes. VOL I.* D. Appleton and Company. Nueva York.
- 1904b. *An Autobiography: in Two Volumes. VOL II.* D. Appleton and Company. Nueva York.

Spencer, Baldwin y F. J. Gillen

- 1968 (1899). *The Native Tribes of Central Australia*. Dover Publications. Nueva York.

Steward, Julian H., Robert M. Adams, Donald Collier, Ángel Palerm, Karl A. Wittfogel y Ralph Beals

1960. *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*. Unión Panamericana. Washington.

Stirner, Max

- 1973 (1845). *The Ego and His Own*. Dover. Nueva York.

Stocking, George W.

1968. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Free Press, Nueva York.
- 1971 "What's in a name? The origins of the Royal Anthropological Institute (1837-1871)". *Man*, vol. 6, nº 3, págs. 369-390. Londres.
1974. *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Basic Books. Nueva York.
- 1991 (1987). *Victorian Anthropology*. The Free Press. Nueva York.
1996. *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. The University of Wisconsin Press. Madison.
2002. "Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras". *Revista de Antropología Social*, vol. 11, págs. 11-38. Madrid.

Strauss, David

1970 (1860). *The Life of Jesus*. Calvin Blanchard. Nueva York.

Sumner, William Graham

1898. *The Conquest of the United States by Spain*. Discurso pronunciado en la Universidad de Yale.

2007 (1906). *Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs and Morals*. Cosimo Inc. Nueva York.

Swetlitz, Marc

1988. "The Minds of Beavers and the Minds of Humans: Natural Suggestion, Natural Selection, and Experiment in the Work of Lewis Henry Morgan". En *Bodies, Bones and Behaviour: Essays on Biological Anthropology*. (editado por George W. Stocking Jr.), págs. 18-56. The University of Wisconsin Press. Madison.

Tamames, Ramón

1974 (1973). *La República. La era de Franco. Historia de España Alfaguara VII*. Alianza Editorial. Madrid.

Tatarkiewicz, Wladyslaw

2000 (1962). *Historia de la Estética. 1. La Estética antigua*. Ediciones Akal. Madrid.

Tejado, Manuel

1994. "La actuación universitaria del profesor Ballesteros en Valencia". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, págs. 47-49. Barcelona.

Terán, Manuel de

1980. "Recuerdo y elogio de D. Ciriaco Pérez de Bustamante". *Boletín de la Real Academia de Historia*, tomo 117, nº 3, págs. 479-484. Madrid.

The American Naturalist

1881. "The Human Species by A. de Quatrefages". Vol. 15 (8), págs. 643–646.

Thompson, Eric S.

1962. "Sahagún, first ethnologist of the New World". *El Palacio*, vol. 69, págs. 65-68.

Thompson, Kenneth

1982. *Emile Durkheim*. E. Horwood. Londres.

Tierno Galván, Enrique

1973 (1972). *La rebelión juvenil y el problema universitario*. Seminarios y Ediciones, S.A. Madrid.

Tierra Firme

1935. Año I, nº I. Madrid.

1936. Año II, nº I. Madrid.

Tocqueville, Alexis de

2004 (1856). *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Alianza Editorial. Madrid.

Todorov, Tzvetan

1985 (1982). *The Conquest of America*. Harper & Row Publishers. Nueva York.

Tormo Sanz, Leandro

1994. "Don Manuel Ballesteros Gaibrois y el Indigenismo". *Anthropos: Revista de Documentación Científica de la Cultura*, nº 162-163, págs. 38-41. Barcelona.

Touchard, Jean

1969. *Historia de las ideas políticas*. Editorial Tecnos. Madrid.

Trabajo de campo

1965-1966. Documentos de la Escuela de Estudios Antropológicos. Archivo AECID. Caja 213, Carpeta 8213. Consultado el 6 de febrero de 2015. Madrid.

Trias Mercant, Sebastià

2000. "Ángel Palerm y la crítica de la razón antropológica". *Taula, Quaderns de Pensament*, nº 33-34, págs. 211-222. Palma de Mallorca.

Trimborn, Hermann

1936. "España y los estudios etnográficos de Iberoamérica". *El Sol*, 10 de mayo de 1936, pág. 3. Madrid.

Trimborn, Hermann y Pilar Fernández de la Vega

1935. *Catálogo de la Exposición de arte inca* (colección j. I). Madrid.

Unamuno, Miguel de

2004 (1905). *Vida de Don Quijote y Sancho*. Alianza Editorial. Madrid.

Valdés Gásquez, María

2006. *El pensamiento antropológico de Franz Boas*. Publicacions d'Antropologia Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona.

Valera, Juan

1892. "Introducción". *El Centenario Revista Ilustrada. Órgano oficial de la junta directiva encargada de las solemnidades que han de conmemorar el descubrimiento de América*, tomo I, págs. 5-19. El Progreso Editorial. Madrid.

Valero Juan, Eva María

2003. *Rafael Altamira y la "reconquista espiritual" de América*. Cuadernos de América sin nombre. Murcia.

Valiente Romero, Antonio

2007. *Francisco de las Barras de Aragón en la Sevilla intersecular*. Universidad de Sevilla. Sevilla.

Vallejo, César

1999. *Moriré en París con aguacero*. LOM ediciones. Santiago de Chile.

Valls, Arturo

1979. "Juan Comas, antropólogo". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. IX, págs. 25-30. Madrid.

Vázquez Cienfuegos, Sigfrido

2008. "La celebración de IV Centenario del Descubrimiento de América en Huelva (1892): un nuevo impulso en el estudio e investigación de la historia de América". En *Orbis Incognitus. Avisos y legajos del Nuevo*

Mundo. Homenaje al profesor Luis Navarro García, vol. 2, págs. 66-77.
Universidad de Huelva. Huelva.

Vélez, Palmira

2007. *La historiografía americanista en España. 1755-1936*. Iberoamericana.
Madrid.

Vera Ramos, Cristóbal

2009. "Julio Martínez Santa Olalla y el nacionalsocialismo: un oscuro y controvertido aspecto del primer excavador científico de Carteia". *Almoraima: Revista de Estudios Campogibraltareños*, nº 39, págs 489-504.

Verde Casanova, Ana María

1993. "Fotografía y discurso antropológico Inuit en Madrid, 1900". *Anales del Museo de América*, nº 1, págs. 85-98. Madrid.

2008. "Las excavaciones y la teoría de las migraciones de Pérez de Barradas en el contexto del americanismo y a la luz de las investigaciones actuales". En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981*, págs. 303-318. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

Vergara Martín, Gabriel María

1922. *Diccionario etnográfico americano*. Librería de los sucesores de Hernando. Madrid.

Vicens i Vives, Jaime

1951. "Edad Moderna". En *Historia universal*, de Luis Pericot, A. del Castillo y J. Vicens, págs. 188-316. Editorial Teide. Barcelona.

Vicente, F.

1992. *Folclore, etnografía y etnología en Extremadura*. Editorial Boixareu Universitaria. Barcelona.

Vilanova y Piera, Juan

1891. *Protohistoria americana*. Ateneo de Madrid, sucesores de Rivadeneyra. Madrid.

Vilanova y Piera, Juan y Antonio Cánovas del Castillo

1889. Discursos leídos en la Real Academia de la Historia en la recepción pública del Dr. D. Juan Vilanova y Piera. Imprenta de A. Pérez Dubrull. Madrid.

Villacorta Baños, Francisco

1985. *El Ateneo científico, literario y artístico de Madrid (1885-1912)*. Centro de estudios históricos, CSIC. Madrid.

Villanova Valero, José Luis

1999. "La Sociedad Geográfica de Madrid y el colonialismo español en Marruecos (1876-1956)". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, vol. 34, págs. 161-187.

Villarías-Robles, Juan J. R.

1998. "La antropología americanista española y la identidad nacional: El debate entre Juan Comas y José Pérez de Barradas (1949-1953)". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo 53, nº 1, págs. 235-258. Madrid.
2008. "José Pérez de Barradas como antropólogo americanista". En *Arqueología, América, Antropología. José Pérez de Barradas 1897-1981*, págs. 433-455. Museo de los Orígenes, Casa de San Isidro. Madrid.

Weber, Max

- 2012 (1920). *Sociología de la religión*. Ediciones Istmo. Madrid.

Weiskopf, Jimmy

2005. *Yajé: The New Purgatory. Encounters with Ayahuasca*. Villegas Editores. Bogotá.

Westermarck, Edward

- 1924 (1906). *The Origin and Development of the Moral Ideas*. The Macmillan Company. Toronto.

Wilson, Daniel

1851. *The Archaeology and Prehistoric Annals of Scotland*. Sutherland and Knox. Edimburgo.

Wolf, Eric R.

1981. "Ángel Palerm Vich (1917-1980)". *American Anthropologist*, vol. 83, nº 3, págs. 612-615.

Yolton, John W.

1994. "Introduction". En *An Essay Concerning Human Understanding*, págs. XIX-XLI. Everyman. Londres.

Zaragoza, Justo

1892. "Programa". En *El IX Congreso internacional de americanistas*. Publicado originalmente en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 21 (1892), págs. 220-229. Publicación consultada: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006. Alicante.

Zizek, Slavoj

2010 (1989). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI. Madrid.

Zorrilla de San Martín, Juan

1987 (1892). "Documento Nº 9. Sociedad Unión Iberoamericana". En *1892: El IV Centenario del Descubrimiento de América en España*, de Salvador Bernabéu Albert, págs. 173-182. Centro de Estudios Históricos, CSIC. Madrid.

APÉNDICE 1.

RELACIÓN DE ENTREVISTAS REALIZADAS

Adánez Pavón, Jesús. Junio de 2013, junio de 2014, mayo de 2016 y junio de 2016.

Contreras Hernández, Jesús. Mayo de 2015.

Díaz Maderuelo, Rafael. Febrero de 2015.

Esteva Fabregat, Claudio. Abril de 2013, mayo de 2014 y noviembre de 2015.
(Entrevistas realizadas a través del correo electrónico).

Gutiérrez Estévez, Manuel. Octubre de 2013 y mayo de 2015.

Hernández Sánchez-Barba, Mario. Noviembre de 2013.

Jiménez Núñez, Alfredo. Noviembre de 2015.

Ortiz García, Carmen. Marzo de 2013.

Pérez, Antonio. Mayo de 2013 y mayo de 2015.

Pino, Fermín del. Mayo de 2013.

Puig-Samper, Miguel Ángel. Marzo de 2013.

Rivera Dorado, Miguel. Noviembre de 2013.

Rojas y Gutiérrez de Gandarilla, José Luis de. Noviembre de 2014.

Romero de Tejada, Pilar. Abril de 2015.

Sánchez Gómez, Luis Ángel. Diciembre de 2015.

Sánchez Montañés, Emma. Mayo de 2015 y diciembre de 2015.